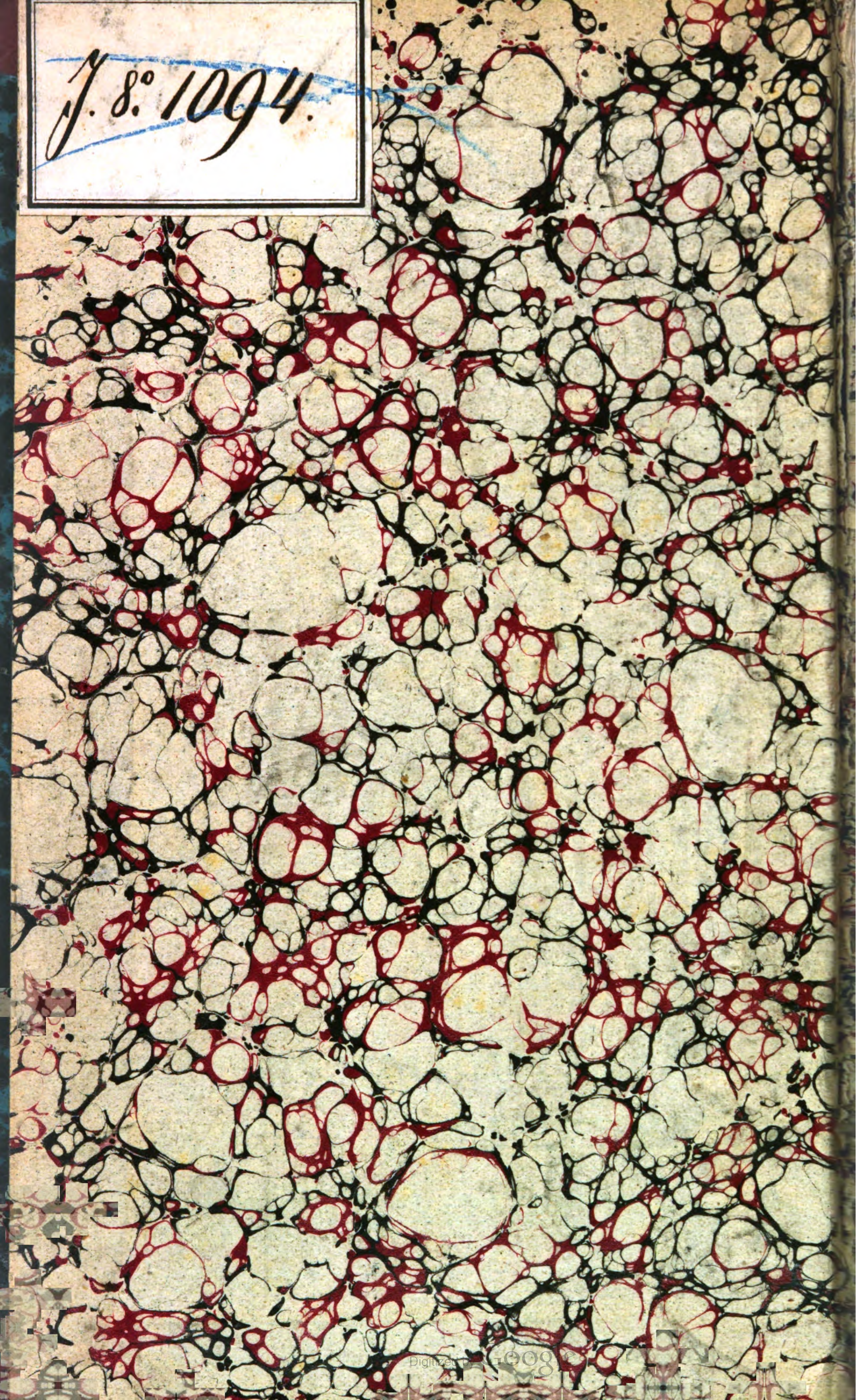

KAIS.KÖN.HOF-BIBLIOTHEK
394998-B
PERIOD









Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Redigirt

von

Dr. J. Wieser, S. J. und Dr. F. Stentrup, S. J.,
Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

Erster Jahrgang.
1877.

Innsbruck.
Druck und Verlag von Felician Rauch.
1877.

Mit Fürstbischöflicher Genehmigung.

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

Recensionen.

Bemerkungen und Nachrichten.

Prospect.

Das Erscheinen einer neuen Zeitschrift, die sich die Aufgabe stellt, zur Pflege und Förderung der katholischen Theologie beizutragen, wird gewiß jeder Katholik gerechtfertigt finden und willkommen heißen, welcher sich das große Uebergewicht der destructiven Literatur, die auf das Gebiet der Theologie eindringt, nicht verhehlen will und die dringenden Anforderungen der gegenwärtigen Zeitverhältnisse zu würdigen versteht. Dem Theologen fällt in unsern Tagen nicht bloß der Beruf zu, das alte Besitzthum seiner Wissenschaft, die Errungenschaften der Theologie der Vorzeit, muthig zu bewahren, genauer zu durchforschen und zeitgemäß zu verwerthen; es handelt sich auch darum, den zum Theile ganz neuen Aufgaben gerecht zu werden, welche der heiligen Wissenschaft durch den Fortschritt der weltlichen Wissenschaften, durch das große Ereigniß des vaticanischen Concils und durch die an letzteres geknüpften theologischen Bewegungen erwachsen sind. Es handelt sich darum, der Königin der Wissenschaften ihren Ehrenplatz in der Reihe der Schwestern, wie sie ihn vordem behauptet, nach Außen zu sichern.

Wenn sich auch in Deutschland einige verdienstvolle Zeitschriften ganz oder theilweise diesem Zwecke widmen, so fehlt es doch in Oesterreich seit dem Eingehen der Oesterr. Vierteljahrsschrift gegenwärtig fühlbar an einem solchen Organe; denn die Linzer Theologisch=praktische Quartal=Schrift, deren Leistungen gewiß alle Anerkennung verdienen, hat sich, wie schon ihr Titel andeutet, eine einigermaßen andere Aufgabe gestellt. Es scheint aber an das katholische Oesterreich umsomehr die Aufforderung heranzutreten, eine allseitige Vertretung der theologischen Wissenschaft in der periodischen Literatur aufrecht zu erhalten, als innerhalb seiner Grenzen, Dank der Vorsehung, den Pflegern der Theologie noch ein ruhiger Boden der Thätigkeit und dem Clerus die Möglichkeit der Betheiligung an derselben gegönnt ist.

Möge es der Zeitschrift, deren erstes Quartalheft hier vorliegt, gelingen, die Lücke auszufüllen. Ihr Inhalt wird aus Abhandlungen, kritischen Referaten und kürzeren Notizen, namentlich Mittheilungen aus ausländischen Zeitschriften, bestehen. Philosophische und naturwissenschaftliche Fragen werden, soweit sie den Boden der Theologie berühren, gleichfalls Berücksichtigung finden.

Als Mitarbeiter der Zeitschrift stehen in erster Linie die Professoren der theologischen Facultät zu Innsbruck, die zum größten Theile ihre Mitwirkung zugesagt haben. Außerdem ist eine Anzahl anderer Kräfte, theils Mitglieder der Gesellschaft Jesu, theils außer derselben Stehende, für das Unternehmen gewonnen. Die Verfasser der Artikel werden ihren Arbeiten den Namen beisetzen und für gewöhnlich der deutschen Sprache sich bedienen; nur ausnahmsweise kann eine lateinische Abhandlung Aufnahme finden.

Die Zeitschrift soll viermal im Jahre erscheinen, und zwar werden die Quartalhefte einstweilen den Umfang von etwa 7—8 Bogen erhalten. Der Preis ist auf 3 fl. österr. Währ. oder 6 M. für den Jahrgang festgesetzt.

Die Verlagshandlung sowie alle Buchhandlungen des In- und Auslandes nehmen Bestellungen entgegen.

Alle Freunde der Theologie werden ersucht, dem Unternehmen ihre wohlwollende Theilnahme zu schenken, und zur weitern Bekanntmachung desselben gefälligst beizutragen.

Die Redaction:

Dr. **J. Wieser**, S. J. und Dr. **F. Stentrup**, S. J.,
Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

Die Verlagshandlung:
Felician Rauch in Innsbruck.

Abhandlungen.

1.
Die Aufgabe der katholischen Wissenschaft in der Gegenwart.

Von Professor J. Wieser, S. J.

Zu einer Zeit, in welcher der Kampf der Geister allgemeiner und lebhafter entbrannt ist, als jemals, und die verschiedensten Parteien um die Wette sich vordrängen, um nach ihrem Programme die Schicksale der Zukunft zu entscheiden, müssen es die Vertreter der katholischen Wissenschaft gewiß als ihre erste und wichtigste Obliegenheit ansehen, über Richtung und Ziel, über Mittel und Wege, über die ganze durch die Zeitverhältnisse dictirte oder wenigstens einigermaßen bedingte Aufgabe ihrer Wissenschaft sich gehörig zu orientiren. Allerdings ist die Kirche bezüglich der Wahrung ihrer Interessen nicht allein und auch nicht vorzugsweise auf die Wissenschaft angewiesen; allein diese hat ohne Zweifel hiebei das Ihrige zu leisten, besonders da die Waffen, deren man bei der Bekämpfung der Kirche sich bedient, nicht zum geringsten Theile aus dem Arsenale der Wissenschaft entlehnt sind. Es ist daher nothwendig, daß die katholische Wissenschaft, d. h. jene, die von den als unzweifelhaft wahr erkannten katholischen Principien geleitet den Weg der Forschung betritt und die Förderung katholischer Interessen sich zum Ziele setzt, ihre Aufgabe recht zu erfassen suche, auf daß sie im Stande sei, ihre Würde und ihren Einfluß zu wahren, den Irrthum zu verdrängen, die Erkenntniß der Wahrheit zu fördern, und die im Namen der Wissenschaft unternommenen Angriffe auf die katholische Sache zurück zu weisen.

Diese Zeitschrift befaßt sich zwar nur mit der **theologischen** Wissenschaft, indem sie anderweitige Fragen, besonders philosophische und naturwissenschaftliche, nur in so weit berücksichtigt, als sie

irgendwie den Boden der Theologie berühren. Da jedoch die Anforderungen, welche die Gegenwart an die theologische Wissenschaft stellt, in vielfacher Hinsicht gleichmäßig auf alle wissenschaftlichen Disciplinen Bezug haben, so kann es nicht schaden, die Aufgabe der ganzen katholischen Wissenschaft im Allgemeinen in's Auge zu fassen, und es bedarf gewiß keiner Rechtfertigung, wenn wir mit einem Versuche, diese Aufgabe näher zu bestimmen, den ersten Jahrgang unserer Zeitschrift eröffnen. Wir halten es für nothwendig, dabei etwas weiter auszuholen; nicht etwa deshalb, weil unser Programm es erheischt, — denn das ist sehr einfach; — sondern deshalb, weil die Frage ihrer Natur nach eine weitläufigere Erörterung verlangt, und weil eine vorläufige gemeinsame Verständigung in mancher Beziehung nicht ganz überflüssig sein dürfte, wiewohl im Allgemeinen unter den Vertretern der katholischen Wissenschaft die erfreulichste Einheit und Uebereinstimmung herrscht. Wir werden demnach zuerst die moderne Cultur ein wenig zu beleuchten suchen, weil vor Allem diese recht gewürdiget werden muß, um über die Stellung der katholischen Wissenschaft ein richtiges Urtheil fällen zu können; sodann das Verhältniß der Kirche zur Cultur und ihren Fortschritten in Betracht ziehen, so weit es nothwendig ist, um diesem Verhältnisse gemäß Richtung und Ziel der katholischen Wissenschaft im Allgemeinen zu bestimmen; und endlich unsere unmaßgebliche Ansicht über den Weg, den die Wissenschaft einschlagen muß, um das ihr vorgestreckte Ziel zu erreichen, in Kürze darlegen.

I.

Nichts ist gewöhnlicher, als die Behauptung, daß die moderne Cultur und das Christenthum, wenigstens in der Form, wie es sich in der Kirche verkörpert hat, einen unversöhnlichen Gegensatz bilden. Wir haben keinen Grund dieser Behauptung zu widersprechen, insoferne man unter dem Namen „moderne Cultur“ nicht die gegenwärtige Cultur überhaupt, sondern nur eine gewisse Richtung derselben versteht, die vorzugsweise als Repräsentantin der Zeit betrachtet werden will. Keine Cultur ohne bestimmte Weltanschauung; es kann nun aber nicht geleugnet werden, daß sich in neuerer Zeit eine Weltanschauung herausgebildet hat, welche der

christlichen diametral entgegengesetzt ist. Diese antichristliche Weltanschauung gilt Vielen schlechthin als moderne Cultur, mit oder ohne Rücksicht auf wissenschaftliche, ästhetische und technische Ausbildung, daher es denn vorkommt, daß wir neben hochgebildeten Männern auch solche um die Fahne der „Cultur" geschaart sehen, die weit besser den Schlagring als die Feder zu handhaben wissen, während andrerseits viele durch Gelehrsamkeit und feine Bildung hervorragende Männer in den Reihen der „Culturfeinde" stehen.

Ein Grund für diese Identificirung der erwähnten Weltanschauung mit der modernen Cultur im Allgemeinen scheint allerdings vorhanden zu sein; sie steht nämlich im innigsten Zusammenhange mit der ganzen Denkweise, mit der ganzen Bildung und Bildungsmethode, wodurch die Gegenwart von der Vorzeit sich unterscheidet. Allein dieser Zusammenhang ist kein durchaus nothwendiger; denn obwohl jene Weltanschauung die ganze moderne Bildungsart in gewisser Hinsicht zur nothwendigen Voraussetzung hat, oder wenigstens thatsächlich durch sie gefördert wird, so kann doch nicht zugegeben werden, daß sie an und für sich ihr nothwendiges Resultat sei; jene Weltanschauung kann nicht bestehen ohne diese bestimmte Bildungsart; aber diese Bildungsart kann bestehen ohne jene Weltanschauung; sie enthält an und für sich, abgesehen von der ihr anklebenden Einseitigkeit, gute, ja vortreffliche Elemente, die zum Theile alle ohne Unterschied sich angeeignet haben, zum Theile aber, nach Abstreifung der Einseitigkeiten und unter Anwendung der durch die Natur der Sache gebotenen Cautelen alle sich aneignen können. [1])

Wollen wir die Aufgabe der katholischen Wissenschaft in der Gegenwart richtig erfassen, so haben wir nicht blos jene thatsächlich vorwiegende Richtung, welche dem Christenthume den Fehdehandschuh hingeworfen hat, für sich betrachtet in's Auge zu fassen, sondern wir müssen das Eigenthümliche der modernen Cultur über-

[1]) Aus dieser Andeutung wird jeder leicht entnehmen, wie es zu verstehen ist, wenn im Folgenden von der modernen Cultur und ihren Vertretern Ungünstiges gesagt wird. Wir haben dabei nur die einseitige und kirchenfeindliche Richtung im Auge, und sind natürlich weit davon entfernt, über die Bestrebungen derjenigen, die nicht offen mit dieser Richtung hervortreten, ein Urtheil zu fällen. Dies sei bemerkt, um Mißdeutungen vorzubeugen.

haupt näher beleuchten und den Zusammenhang kennen lernen, der sie mit jener dem Christenthum und der Kirche feindseligen Weltanschauung verbindet.

„Die gegenwärtig vorherrschende, oder doch nach dem Vorherrschen mächtig strebende Geistesrichtung", sagt A. Spir,[1] „kann man am füglichsten mit dem Namen Naturalismus bezeichnen. Denn die speculative Grundlehre derselben ist die, daß der Mensch sich in jeder Beziehung auf das Gebiet der erfahrungsmäßig erkennbaren Wirklichkeit, kurz, die Natur beschränken solle." Zur nähern Ergänzung dieser Charakterisirung der Gegenwart erlauben wir uns vorläufig einige mehr in die Augen fallenden Züge hinzuzufügen, die mit der erwähnten Geistesrichtung theils zusammenfallen, theils mit ihr in Verbindung stehen; diese sind: Aufhebung der Unmittelbarkeit im Denken und Leben, mehr oder weniger vollständiges Brechen mit der Vergangenheit, ihren Traditionen und Rechten, Lossagung von aller und jeder Auctorität, ein gewisses Streben und Ringen, nach Beseitigung des Alten alle Verhältnisse in doctrinärer Weise auf „erfahrungsgemäßer Grundlage" neu zu construiren, dabei aber ein unsicheres Schwanken und Tasten in Bezug auf die fundamentalsten Principien, eine von Tag zu Tag sich steigernde Zerfahrenheit, die ebenso auf dem theoretischen Gebiete durch das Hervortreten der verschiedenartigsten Gegensätze, wie auf dem praktischen durch mancherlei Reibungen, Krisen und Katastrophen sich kundgibt. Ich erinnere z. B. an den einseitigen aprioristischen Idealismus gegenüber dem ebenso einseitigen empiristischen Realismus und dem alle Philosophie vernichtenden Materialismus; an das Unwesen des s. g. Spiritismus gegenüber den Orgien des materialistischen Atheismus, an die eudämonistische Verherrlichung unserer heutigen Civilisation gegenüber dem Seufzen und Jammern des modernen Pessimismus u. s. w. Die socialen Wehen sind bekannt; ebenso die öconomischen Schwindeleien und Krisen. Nach Fr. A. Lange (Gesch. des Mater.) charakterisirt sich die Neuzeit durch ihr Streben nach Kapitalbildung, durch Erwerbs- und Gewinnsucht, während im Alterthum die Genußsucht vorgewaltet habe. Das Princip, das die heutige Volkswirthschaft theoretisch und praktisch beherrscht, bezeichnet er nicht mit Unrecht als Dogmatik

[1]) Empirie und Philosophie, S. 1.

des Egoismus. Es mag dahingestellt bleiben, ob diese Dogmatik dem Materialismus zur Last fällt, wie Lange will; ohne Zweifel ist sie theilweise dem theoretischen Materialismus vorausgeeilt, um ihm den Weg zu bahnen; jedenfalls aber ist es gewiß, daß zwischen dem theoretischen und praktischen Materialismus ein Zusammenhang besteht, und daß die Signatur der Gegenwart vorzugsweise materialistisch ist.

Nach dieser vorläufigen rohen Skizze wollen wir versuchen, auf die Genesis und die innere Beschaffenheit der modernen Cultur näher einzugehen.

Wie die Cultur im Allgemeinen die verschiedensten Momente, sowohl theoretische als praktische, in sich faßt, die alle in einer gewissen Verkettung, in einer allseitigen Wechselbeziehung unter einander stehen, so wirken auch zur allmähligen Entstehung und Weiterentwicklung derselben die verschiedenartigsten Ursachen und Bedingungen theils unmittelbar theils mittelbar zusammen, so daß es unmöglich ist, alle ausfindig zu machen, auf ihr erstes Entstehen zurück zu gehen, ihr mannigfaches Ineinandergreifen zu erforschen und ihr relatives Gewicht zu prüfen. Die theoretischen Ansichten beeinflussen die praktischen Bestrebungen, während hinwieder die herrschenden Neigungen und Interessen auf die theoretische Richtung zurückwirken und ihrerseits oft durch die mannigfaltigsten äußeren Verhältnisse, Ereignisse und Gewohnheiten bedingt sind. Die praktischen Bestrebungen setzen zwar ihrer Natur nach immer eine Erkenntniß voraus, jedoch nur die allernächste Erkenntniß der Gegenstände, auf welche das Streben gerichtet ist. Erst nach und nach bemächtigt sich der reflektirende Verstand durch die bereits vorhandene Richtung des Strebevermögens beeinflußt und von der voraneilenden Phantasie unterstützt der tiefer liegenden Beziehungen, um zu einer der vorwaltenden praktischen Richtung entsprechenden theoretischen Welt- und Lebensanschauung emporzusteigen, was oft Bewegungen auf religiösem Gebiete zur Folge hat und jedenfalls immer in der Gestaltung der Philosophie sich kundgeben muß. Ich will keineswegs in Abrede stellen, daß es oft ein einzelner Denker ist, welcher epochemachend auf die ganze Gestaltung des Zeitalters einwirkt. Das widerspricht aber nicht der Behauptung, daß in der Regel mehrere Faktoren sowohl theoretischer als praktischer Natur verschiedenartig zusammenwirken, selbst um einer ganz unterge-

ordneten Culturrichtung das Dasein zu geben. Denn meistens bringt der Einzelne nur das zum klaren Ausdrucke, was bereits seit längerer Zeit dunkel und unbestimmt den Geistern vorschwebte und im Verborgenen die Gemüther beherrschte; und erst in Folge dessen gewinnt es wissenschaftliche Gestalt und bemächtigt sich so der einflußreichen Kreise. Der großartige Erfolg, den einzelne Männer mit ihren bahnbrechenden Principien erzielen, kommt zum großen Theile auf Rechnung des wohl bereiteten Bodens, den ihre Bemühungen vorfinden. Man kann sagen, daß es manchmal beinahe blos um die Losung sich handelt. [1])

Wenn wir das berücksichtigen, werden wir im Hinblicke auf den mächtigen Einfluß und den universellen Charakter der modernen Culturrichtung keinen Zweifel darüber hegen, daß sie nicht etwa wie ein Pilz über Nacht emporgeschossen oder nur sparsam verzweigte Wurzeln besitze. Die moderne Cultur mit ihrer antikatholischen Tendenz ist vielmehr die letzte Phase einer langen und complicirten Entwickelung, die wenigstens bis zum Ende des 15. Jahrhunderts zurückreicht. Die Reformation kann nicht als erste Ursache dieser Richtung, sondern nur als erste gewitterartige Entladung betrachtet werden. Der ganze Charakter und Verlauf des von Luther begonnenen Unternehmens setzt bereits die Macht ihres Einflusses voraus. Luther war ganz ein Kind seiner Zeit; aber die Rückhaltslosigkeit, womit er den verborgen treibenden Mächten sich hingab, hat es bei seiner reichen, tiefen, gewaltigen und gewaltsamen, die mannigfaltigsten Gegensätze in sich bergenden Natur möglich gemacht, daß durch ihn die neuere Culturströmung nicht bloß auf das wirksamste in Bewegung gesetzt, sondern mit ihrer ganzen fernern Entwickelung, mit all' ihren Kämpfen und inneren Gegensätzen in gewisser Hinsicht präformirt wurde. Der mächtigste Einfluß auf die Denkart der neuern Zeit muß zunächst

[1]) Gewöhnlich vertheilt sich die vollständige Ausgestaltung einer einflußreichen Theorie auf verschiedene in Bezug auf Ort und Zeit oft ziemlich weit von einander entfernte Organe und mittelbar auf die jeweiligen Verhältnisse, von denen sie begünstiget waren. So unterliegt es z. B. keinem Zweifel, daß die moderne Staatstheorie zunächst auf Hegel'scher Grundlage ruht. Jedoch wenn die Verehrer derselben nach ihrer Geburtsstätte sich umsehen, werden sie wohl kaum bei Hegel allein stehen bleiben, sondern über den Rhein und weiterhin über den Kanal ihre Pilgerschaft fortsetzen.

Kant zugeschrieben werden, in welchem der von Cartesius eingeleitete einseitige Apriorismus und Idealismus und der ebenso einseitige von Bako v. V. eingeleitete Empirismus und Realismus wie in einem Focus sich sammelten (ohne sich zu einigen), um von da wieder in entgegengesetzten Richtungen auseinander zu laufen.[1]) Aber was ist Kant anderes als der philosophische Luther? Der Reformator erklärte bekanntlich die Vernunft als blind, als absolut unfähig zur Erkenntniß höherer Wahrheiten; er war demgemäß auch (wenigstens eine Zeitlang) ein abgesagter Feind der aristotelischen Philosophie; desto mehr wollte er andererseits die realen Disciplinen, die aus der Erfahrung schöpfen, bevorzugt wissen. Die ewigen Wahrheiten sollten nur durch den Glauben erfaßt werden und somit jeder von Seite der Vernunft theoretisch nachweisbaren Basis entbehren, so daß eigentlich das Gemüth allein dabei eine Rolle zu spielen hätte. Wer erkennt nicht sogleich die Analogie mit Kant, der alle Erkenntniß auf die Erfahrung beschränkt, die Metaphysik streng genommen als unmöglich erklärt, mit eben nicht allzugroßer Bescheidenheit loszieht gegen die anmaßende Vernünftelei, welche die Lösung transcendenter Probleme, wie der Frage über das Dasein Gottes, sich zutraut, dagegen aber nach Zurückweisung der theoretischen Erkennbarkeit die Rettung aller dem Menschen heiligen Wahrheiten ähnlich wie Luther auf einem anderen Wege versucht, nämlich mittelst der Postulate der praktischen Vernunft? Den autonomen und schöpferischen Subjektivismus, der in der Kant'schen und nachkannt'schen Philosophie eine so wichtige Rolle spielt, hat Luther praktisch im vollsten Maße geübt, wenn er auch theoretisch nicht so allseitig seine Ansprüche verfocht, da es ihm zunächst nur um die Autonomie in Glaubenssachen zu thun war. Es wäre nicht schwer, in den Ablegern der Kant'schen Philosophie die lutherischen Spuren weiter zu verfolgen, insbesondere bei Jacobi; aber es kommt nicht darauf an. Daß übrigens Luther seinerseits von religiösen Motiven geleitet wurde, und etwas ganz anderes beabsichtigte, als die Förderung einer Culturrichtung, die nach und nach eine mit dem Christenthum unverträgliche Weltanschauung erzeugte, ist von selbst klar.

---

[1]) Der Einfluß der Kant'schen Philosophie ist trefflich erörtert von T. Pesch, S. J. „Die moderne Wissenschaft betrachtet in ihrer Grundfeste." (Freib. 1876).

Es genügt mir, kurz angedeutet zu haben, daß die moderne Cultur-Aera nicht von gestern ist, daß vielmehr der Geist, der sie durchdringt und belebt, schon seit Jahrhunderten sein Dasein bekundete. Die Darlegung der Ursachen, die ihn zuerst in's Leben gerufen, sowie die Darlegung seiner allmähligen weitern Entwickelung und des Einflusses, den die Evolution des Protestantismus auf dieselbe geübt, würde mich zu weit führen. Dagegen kann ich nicht unterlassen, die nächste Genesis der jüngsten Phase (seit mehrern Decennien) einigermaßen zu beleuchten, wobei ich jedoch nur auf die wissenschaftliche Entwickelung Rücksicht nehme.

Der einst so gefeierten Speculation, die aus den Urtiefen des menschlichen Geistes das Universum herausspann, war es nicht gegönnt, der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ihr Siegel aufzudrücken; sie stieg glanzlos und unbetrauert vom Throne, um der kräftig aufstrebenden Naturwissenschaft Platz zu machen. Es bedurfte in der That der vollen Begeisterung, welche die schwungvolle Genialität der Coryphäen des transcendentalen Idealismus in den Gemüthern zu wecken verstand, um ihren in die Luft gebauten Systemen die Bewunderung und den Beifall des Zeitalters zu sichern; als die Begeisterung der Natur der Sache gemäß allmählig verglühte, konnte man es unmöglich sich verhehlen, daß man doch eigentlich nur vor geistreichen Phantomen gestanden, und es war nur allzu erklärlich, daß ein Rückschlag erfolgte und ein Extrem das andere hervorrief. Je mehr man durch die von aller Erfahrung losgerissene aprioristische Speculation sich getäuscht und enttäuscht sah, desto begieriger warf man sich fortan auf die empirische Forschung, während die Philosophie fast allgemein in Mißcredit gerieth. [1]) In Folge dessen ist nun die ganze wissenschaftliche Richtung vorwiegend realistisch. [2]) Ihr Hauptcharakter besteht darin, daß das

[1]) „Vor einigen Jahrzehnten," klagt Dr. W. Rosenkranz, „schwärmte man noch in Deutschland so sehr für sie, daß es fast den Anschein hatte, als wolle das deutsche Volk auf die Verschiedenheit seiner Abstammung und Religionsbekenntnisse vergessen und sich nach philosophischen Systemen gruppiren. Jetzt lacht man über die Verblendung der damaligen Zeit und findet es unbegreiflich, wie man das, was damals so hoch erhoben wurde, nur einer Aufmerksamkeit würdigen mochte." (Die Wissenschaft des Wissens, S. V.)

[2]) Ich behaupte keineswegs, daß die realistische Tendenz nur der Reaction gegen die bodenlose Speculation ihre Entstehung verdankt. Sie charak-

Studium der Natur in den Vordergrund tritt, und daß man dabei immer von der Beobachtung und Erforschung der Thatsachen ausgeht, ein vergleichendes Verfahren beobachtet, durch Induction und Analogie die Gesetze ermittelt, und gegen jede Theorie sich ablehnend verhält, die nicht auf solche Weise gebildet worden oder wenigstens eines solchen Ursprunges sich rühmen zu können vorgibt. Die großartigen Resultate, die durch dieses Verfahren erzielt worden sind, werden natürlich als glänzende Erprobung der Methode betrachtet, was zur Folge hat, daß man nicht bloß sich ermuntert fühlt, die einmal eingeschlagene Bahn constant zu verfolgen, sondern der berauschenden Hoffnung lebt, zu immer tieferen, bisher ganz ungeahnten Aufschlüssen zu gelangen, ja sehr bald das ganze Gebiet menschlichen Wissens zu bewältigen.

Es wäre Thorheit, die naturwissenschaftliche Forschung mit ihrer Methode, sowie überhaupt die Betreibung der Realwissenschaften an sich als unberechtiget zu betrachten oder darin einen Gegensatz gegen das Christenthum zu erblicken; das ist von selbst klar; keine Wissenschaft als solche, sondern nur das Gefolge, das möglicher Weise an ihre Schleppe sich hängt, bringt Gefahr und Verderben, und leider kann Niemand in Abrede stellen, daß dieß bei den erwähnten Wissenschaften gegenwärtig wirklich zutrifft.

Zunächst einmal muß schon die allzu *einseitige Vorliebe* für die empirische Forschung, die ihrer Natur nach Detail-Forschung ist, an und für sich Bedenken erregen, da die Vernachlässigung des Allgemeinen sich nothwendig rächt, der höhern wissenschaftlichen Ausbildung Eintrag thut und überhaupt den Aufschwung zum Höhern lähmt. Mit Recht bemerkt Ulrici: „Es ist ein Zeichen des Verfalls des wissenschaftlichen Geistes, daß gegenwärtig nicht nur die sogenannten Gebildeten, sondern auch die Vertreter der Wissenschaften mit den einzelnen Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung, die eben nur Thatsachen sind, sich begnügen, ohne zu fragen, was sie werth seien, ja ohne sie untereinander in Einklang zu bringen.“ [1])

---

terisirt mehr oder weniger die ganze neuere Culturepoche; jedoch das Selbstgericht, das die unvermittelt neben ihr herlaufende Idealphilosophie in Deutschland zuletzt an sich vollzog, war Ursache, daß sie auch hier mehr Eingang fand und bald fast allein das Feld behauptete.

[1]) Naturrecht, S. VIII.

Die fortwährende Beschäftigung mit den Realien führt nur gar zu leicht zu einer extremen Ueberschätzung derselben, so daß die Ideale erblassen, und die Wissenssphären, welche mit den geistigen Interessen der Menschheit sich befassen, als öde Steppen verachtet und gemieden werden. Man läßt allenfalls noch eine „Roman-Philosophie" sich gefallen, weil sie als geistreiche Unterhaltung dient und auf eine feste Ueberzeugung von vornherein keinen Anspruch macht. [1]) Daß hiedurch der Religion und ihren ernsten Ansprüchen auf Ueberzeugung und Hingebung der Boden unter den Füßen hinweggenommen oder duß wenigstens der Geschmack an religiösen Dingen, die Werthschätzung religiöser Interessen, wesentlich beeinträchtiget werde, ist von selbst einleuchtend. Dazu kommt noch ein anderer Umstand. Der oben erwähnte Grundsatz, keine bloß durch ererbte Anschauung, nicht aber durch methodisches Verfahren gebildete Theorie gelten zu lassen, findet auf dem Boden der Naturwissenschaft, die von Hause aus vorzugsweise auf Experiment und Beobachtung angewiesen ist, in vielfacher Hinsicht seine Bewährung; daraus entsteht aber Mißtrauen gegen die Tradition überhaupt, gegen alle durch Alter und Herkommen geheiligten Anschauungen, gegen „altersstolze Philosopheme", gegen die christliche Tradition, die man einfach als Mythus bezeichnet, und selbst gegen die von allen Völkern und zu allen Zeiten heilig gehaltenen Principien der Sittlichkeit und des Rechtes. (Man unterscheidet zu wenig zwischen begründeter und unbegründeter Tradition, sowie zwischen den auf Naturphänomene sich beziehenden Meinungen und den Urtheilen des sogenannten „sensus naturae communis", die nicht Erfahrungsthatsachen zum Gegenstande haben.)

Noch mehr. Man begnügt sich nicht damit, den außerhalb des Gebietes der Naturwissenschaft herrschenden Theorien einfach ein gewisses Mißtrauen entgegen zn bringen, sondern hält sich vielfach ohne Bedenken für berechtigt, das naturwissenschaftliche Verfahren auf jedes wenn auch noch so disparate Gebiet zu übertragen und alles mit dem Anathem zu belegen, was sich seinem Calcul nicht fügen will. Daß hiedurch eine ganz veränderte Anschauung über Behandlung und Zweck der Psychologie, Ethik, Politik, Sociologie, Geschichtsphilosophie, Pädagogik, und insbesondere über das

[1]) Vgl. Ulrici a. a. O.

Wesen der Religion bedingt sei, ergibt sich aus der Natur der Sache und ist greifbar genug constatirt durch die traurige Erscheinung des sogenannten Positivismus, der seine Herrschaft von Tag zu Tag weiter ausbreitet. Niemand zweifelt, daß das vergleichende Verfahren auch in den erwähnten Gebieten reiche Aufschlüsse gewähren könne und daß die Erforschung des empirischen Thatbestandes mehr oder weniger überall von großem Belange sei; allein man muß nothwendig zu einer ganz verkehrten Anschauung gelangen, wenn man alle Momente, welche der directen Beobachtung sich entziehen, wiewohl sie durch richtige Schlußfolgerungen sich ermitteln lassen, einfach ignorirt oder wenigstens nicht zu dem ihnen gebührenden Rechte gelangen läßt. Je vielfacher und mannigfaltiger die Beziehungen sind, in welchen die meisten außerhalb der sogenannten exacten Disciplinen liegenden Probleme der Wissenschaft, besonders die praktischen, untereinander stehen, desto wichtiger und nothwendiger ist es, daß man bei ihrer Lösung von einer richtigen Gesammtanschauung sich leiten lasse; die Gesammtanschauung muß aber nothwendig eine verkehrte sein, wenn man vom Naturmechanismus ausgeht und in seiner Verallgemeinerung die Leuchte gefunden zu haben glaubt, mit der man sich ungefährdet in die dunkelsten, von den verschiedenartigsten Gängen und Windungen durchzogenen Schachte hinabwagen darf. Soll der Naturmechanismus allein Geltung haben, so muß natürlich die geistige Welt als Opfer fallen, Schöpfung und Schöpfungszweck sind nicht mehr zu halten, die fortschreitende Entwickelung verschlingt jeden Anspruch auf feststehende und unabänderliche Wahrheit, die Freiheit sammt den objektiven Principien und Normen der moralischen Ordnung wird zum Phantome, und um so mehr muß alles Jenseitige, Uebernatürliche, Wunderbare als Truggebilde verworfen werden.

Das sind schauerliche Consequenzen, und doch läßt man, vom einseitigen Empirismus erfaßt, kopfüber zu ihrer Acceptirung sich fortreißen. Es ist nun einmal dem Menschen eigen, seine Lieblingsidee und seine Lieblingsbeschäftigung zum allgemeinen Maßstabe zu machen, dem Theorie und Praxis sich fügen muß. Gleichwie früher die sogenannte absolute Philosophie Deutschlands von ihren hohlen, aller Erfahrung Hohn sprechenden Abstractionen aus eine neue Weltschöpfung vornahm, so wird gegenwärtig von der einseitigen realistischen Richtung gerade umgekehrt die der äußern

Erfahrung zunächst zugängliche mechanische Verkettung der Dinge zum alleinberechtigten, allschöpferischen Weltprincipe erhoben.

Daß man hiebei mit dem Grundsatze, nichts gelten zu lassen, was nicht durch Erfahrung gewährleistet ist, in Conflict geräth, erregt wenig Bedenken. So sehr man diesen Grundsatz premirt, wenn es sich um Theorien handelt, gegen welche die vorwaltende realistische Tendenz ihr Veto einlegt, so leicht kommt man darüber hinweg, wenn es um Theorien entgegengesetzter Art sich handelt. In diesem Falle glaubt man überhaupt der Mühe strenger Beweisführung oft nur allzu leicht sich entheben zu können, indem man bei der Lösung der ersten Grundprobleme des Universums lieber mit vornehmer Miene zu „wissenschaftlichen" Postulaten seine Zuflucht nimmt, allgemeine Principien willkürlich einschränkt, und vor Inconsequenzen, ja in einzelnen Fällen selbst vor Fälschungen (Häckel) nicht zurückschreckt. [1])

Der materialistische Dogmatismus ist nur die nothwendige Folge, die äußerste Entfaltung, die entsprechende Krone dieser ganzen Richtung, und nach seiner Inauguration darf es uns keineswegs befremden, wenn von den fortgeschrittensten Pionieren der Cultur geradezu Hinwegräumung alles dessen, was bisher dem Menschen heilig und unverletzlich war, der Wissenschaft als Ziel gesetzt wird. „Aufgabe der Wissenschaft ist es, alle Ideale zu zerstören, ihre Hohlheit, Nichtigkeit zu erweisen, zu zeigen, daß Gottesglaube und Religion Trug, daß Sittlichkeit, Gleichheit, Liebe, Freiheit und Menschenrechte Lüge sind." [2])

Es ist allerdings wahr, daß der Materialismus nicht so allgemein von den Naturforschern vertreten wird, wie seine Adepten zu behaupten pflegen; gerade die Coryphäen der Naturwissenschaft

---

[1]) Wie leicht man sich zufrieden gibt, wenn es auf die Rettung gewisser Lieblingstheorien ankommt, beweist z. B. unter andern neuestens Gizycki (Philos. Consequenzen der Lam.-Darw. Entwicklungstheorie.) Nach Erwähnung der Hypothese, daß der Erde das organische Leben aus andern Weltkörpern zugeführt worden sein könne, fügt er die Bemerkung hinzu: „Wir haben auf diesem Standpunkte überhaupt kein Entstandensein des animalen Lebens anzunehmen," als ob die Frage über das Entstandensein nur für unseren Planeten eine Bedeutung hätte.

[2]) S. Fr. v. Hellwald, Culturgeschichte in ihrer natürl. Entwickl. bis zur Gegenwart. S. 569.

zählen nicht zu seinen Anhängern, und die Complimente, welche den Materialisten von Profession von Seite der ernsteren und besonnenern Forscher gemacht werden, sind von so eigenartiger Höflichkeit, daß kaum Jemand Ursache hat, sie darum zu beneiden. Allein es ist zu bemerken, daß die Zahl der ausgesprochenen Materialisten keineswegs klein ist, und daß manche von ihren Gegnern ausdrücklich gegen den christlichen Standpunkt sich verwahren und selbst die Frage über die Existenz des Geistes als einer vom Körper verschiedenen Substanz einstweilen „offen lassen," oder wohl auch Lehrsätze aufstellen, die in consequenter Entwickelung nothwendig zum nackten Materialismus führen. Zudem ist die materialistische Protervität den großen Massen weit verständlicher als gelehrte Zurückhaltung, besonders weil letztere am Ende in Bezug auf die Räthsel des Daseins doch nichts Positives bietet, was nicht unter den Händen zerrinnen würde.

Es ist schwer zu sagen, was der Kirche feindseliger sich erwies, die idealistische Ueberschwenglichkeit der frühern Decennien oder die einseitig empiristische Nüchternheit, die ihr auf die Ferse folgte. Im Grunde sind sie nur zwei verschiedene Seiten der nämlichen Richtung, desselben Subjektivismus, der losgetrennt von der kirchlichen Auctorität aus sich selbst die Wahrheit zu finden hoffte, aber in zwei entgegengesetzte Extreme sich verlief; was der schwärmerische Idealismus in den höheren Kreisen begann, wird der cynische Materialismus in den niederen zur Vollendung bringen. Jedenfalls muß es jedermann klar sein, daß die ganze Zeitrichtung gleich einem mächtig anbrausenden Strome gegen die katholische Kirche sich staut. Nicht etwa blos einzelne Irrthümer, die in neuerer Zeit aufgetaucht sind, sondern die ganze moderne Denkweise, die leitenden Ideen, die theoretischen und praktischen Grundsätze, welche zum Theil herrschen, zum Theil um die Herrschaft ringen, werfen sich bedrohlich oder geradezu feindselig der Kirche entgegen, so daß selbst die ersten und wesentlichsten natürlichen Voraussetzungen der von der Kirche vertretenen übernatürlichen Ordnung, wie z. B. das Dasein Gottes u. s. w., in Frage gestellt werden. Was von der Kirche vorzugsweise zur Geltung gebracht wird, gerade das wird von der modernen Denkweise am meisten perhorrescirt. Denn die Kirche stellt die Frage nach der Bestimmung des Universums und des

Menschen obenan, während das moderne Denken nur die wirkenden Kräfte berücksichtigt und der teleologischen Ordnung so abhold ist, daß es selbst gegen die Anerkennung des „Zweckähnlichen" in der Natur sich sträubt. (Schon dieser Punkt allein bringt wie ein scharfer Pflug zwischen das Christenthum und die moderne Cultur.) Die Kirche ist eine ihrem ganzen Wesen nach auf das Jenseitige und Uebernatürliche gerichtete Institution, ihr ganzer Bestand beruht auf dem Principe göttlicher Auctorität, sie hat einen wesentlich traditionellen Charakter, der in ihren Rechtsansprüchen, in ihren Lehren, in ihrer Gesetzgebung, in ihrer ganzen Handlungsweise sich kundgibt; sie erkennt es als ihre Aufgabe, alles von oben herab nach unwandelbaren Principien zu normiren, eine positive göttliche Offenbarung, eine positive göttliche Rechtsordnung mit dem Anspruche auf unfehlbare und vollgiltige Auctorität der Menschheit vorzulegen und deren unbedingte Annahme zu fordern, — lauter Verbrechen gegen die Souverainität der modernen Denkweise.

Kurz, es stehen sich zwei entgegengesetzte Weltanschauungen schroff gegenüber, so daß es nicht mehr um einzelne Positionen, sondern einfach um Sein oder Nichtsein sich handelt; und zwar können wir dem Gesagten zu Folge die Gegensätze als specifisch katholisch und antikatholisch bezeichnen. Während die Kirche in ihrer Katholicität alles von oben harmonisch einte, Körperliches und Geistiges, Religiöses und Sittliches, Natürliches und Uebernatürliches, hat die antikatholische Neuzeit ihrerseits die Einheit gesprengt, alle Gegensätze gelöst und die ganze Richtung nach unten gekehrt. Kein Wunder, daß bei dieser Auflehnung gegen die von Christus hergestellte Einigung alle Irrthümer der alten gottentfremdeten Welt wieder hervortreten, (gleichwie am Beginne dieser Periode bei der religiösen Auflehnung gegen den Katholicismus die verschiedensten alten Häresien wieder auftauchten): Buddhismus, Parsismus, die verschiedensten Arten von Pantheismus, dazu noch Pansatanismus [1]), den die alte Welt nicht kannte, neuplatonischer Mysticismus, mit dem ihn begleitenden theurgischen Spuck, gnostische Theosophie, Epicuräismus u. s. w.

---

[1]) So nennt nicht ganz mit Unrecht Liebmann (Analys. der Wirklichk.) die Schopenhauer'sche Philosophie.



Man würde jedoch irren, wenn man dieses moderne Heidenthum dem antiken einfach an die Seite setzen zu dürfen meinte; es besteht zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied. Denn abgesehen davon, daß das alte Heidenthum nicht im bewußten Gegensatze gegen das Christenthum sich entwickelte und nicht so geradezu der angebotenen Gnade entgegenarbeitete wie das moderne, bot es eine Menge der herrlichsten Anknüpfungspunkte für das Christenthum, weil es mehr positiver Natur war, eine gewisse Liebe zur Weisheit (im Sinne der Alten) und Achtung für geistige Interessen bewahrte und insbesondere von der Natur im Allgemeinen eine viel höhere Anschauung hatte, als der materialisirende Zeitgeist von heute.[1]) So sehr es am Ende herabgekommen war, hatte es doch nicht alle Seiten des geistigen Lebens erschöpft und verbraucht, und es konnte ihm leicht gezeigt werden, daß Alles, was es ahnte, suchte und erstrebte, in eminenter Weise durch das Christenthum geboten werde; daher der Grundsatz: Auch Sokrates führt zu Christus. Ganz anders das schale Heidenthum der Jetztzeit, das in der ganzen Natur nichts anderes erblickt als einen starren und todten Mechanismus, in diesem Sinne alle Erscheinungen des religiösen, ethischen und socialen Lebens analysirt, einen positiven und grundsätzlichen Haß gegen alles Uebersinnliche und Jenseitige zur Schau trägt, und direkt auf Hinwegräumung aller Brücken zum Christenthum hinarbeitet, indem es seine Angriffe auf die natürlichen Voraussetzungen desselben richtet, durch Bestreitung der Möglichkeit des Wunders u. s. w. die s. g. motiva credibilitatis ihrer Grundlage beraubt, aus allen Gebieten, der

---

[1]) Nach der allen Völkern des Alterthums eigenen Anschauung ist, wie Bähr (Symbol. s. S. 39.) bemerkt, „die ganze reale, sichtbare Welt die Erscheinung der idealen; die ganze Schöpfung ist wie ein Erzeugniß, so zugleich auch Zeugniß und Offenbarung der Gottheit; nichts in der Natur ist bloße, todte Masse, sondern alles ist Leib und Hülle des Uebernatürlichen und Göttlichen; alles bis auf den Stein herab erscheint als belebt, weil das Göttliche, von dem es herrührt, das schlechthin Lebendige ist." Daher auch die große Vorliebe des Alterthums für die Symbolik. Ueberhaupt hatte die alte Welt etwas Ahnungsvolles, und einen gewissen Drang nach höheren Aufschlüssen, da sie nicht glaubte, alle Wahrheit gefunden zu haben und über jede Belehrung hinaus zu sein.

Astronomie, Geologie, Chemie, Physiologie, Geschichte, Archäologie ꝛc. Angriffswaffen sich holt, um durch tausend Einwürfe wenigstens den Zweifel rege zu machen und jede feste Ueberzeugung zu paralysiren.

Daß die moderne Erwerbshast und Gewinnsucht dem Christenthum noch feindlicher in den Weg tritt, als die antike Genußsucht, daß das moderne Heidenthum, das im eigenen Hause aufgewachsen und über mancherlei Mittel verfügt, welche die Vorzeit nicht kannte, den Kampf gegen die christliche Weltanschauung weit besser zu organisiren versteht als das antike, und anderes Aehnliche braucht hier nicht bemerkt zu werden.

Der „Riese" wird nicht umkehren oder auf halbem Wege stehen bleiben. Es ist das um so weniger zu erwarten, je mehr die errungenen Resultate die Gemüther trunken gemacht von der Hoffnung, schon in nächster Zukunft den Schleier vom Bilde zu Sais vollkommen zu lüften und ein ganz neues Culturleben an die Stelle des frühern zu setzen, eine ganz neue Aera der Weltgeschichte einzuweihen. Charakteristisch genug, daß das bekannte Geständniß des berühmten Naturforschers Du Bois-Reymond bezüglich der Gränzen des Naturerkennens ein solches Aufsehen erregen konnte; und noch charakteristischer, daß dieses Geständniß bei manchen seiner Fachgenossen eine solche Mißbilligung finden konnte. So zeigte sich z. B. Spiller [1]) über dieses unzeitige Geständniß äußerst ungehalten, besonders da „es darob nun schon große Freude in Jerusalem gab." „Es war, meinte er, weder nothwendig, noch bei der Gährung der Gemüther auf dem Gebiete der Kirchen zeitgemäß, daß ein hervorragender Naturforscher für das Naturerkennen solche Gränzen steckte." „Aber, fügt er hinzu, die schnellflüglige Zeit wird hoffentlich über sie auch hinwegkommen, wie es in früheren Zeiten in anderen Fällen geschehen ist." [2])

Bei einer solchen Stimmung auf eine bald von selbst eintretende Schwenkung zu rechnen, kann wohl Niemanden in den Sinn kommen, besonders da es als Hochverrath an der Wissenschaftlichkeit angesehen zu werden pflegt, wenn nur die geringste Rücksicht auf christliche Wahrheiten oder auf die kirchliche Lehrauctorität gewittert wird, weßhalb auch viele der Gemäßigteren sorgfältigst

[1]) Das Naturerkennen nach seinen angeblichen und wirklichen Gränzen.
[2]) A. a. O. S. 64.

darzuthun bemüht sind, daß sie dergleichen Schranken durchaus nicht kennen. Daß folgerichtig der „Orthodoxie“ alles und jedes wissenschaftliche Verständniß abgesprochen wird, ist von selbst klar.

Aus dem bisher Gesagten geht evident hervor, daß der Ausbruch des s. g. Culturkampfes nichts weniger als zufällig war und kaum mit mehr Recht auf Rechnung eines vereinzelnten Ereignisses gesetzt werden kann, als etwa der verhängnißvolle Umschwung von 1848.

Man kann sich nicht mit dem Gedanken beruhigen, daß die modernen Principien wissenschaftlicher Natur sind, und wissenschaftliche Anschauungen am Ende doch nur auf engere Kreise beschränkt bleiben. Denn abgesehen davon, daß es immer zunächst ankommt auf die leitenden Kreise und daß auch die abstrusesten Ideen, die das Siegel des Zeitgeistes an sich tragen, immer tausend Kanäle finden, um die Anschauung des gemeinen Mannes zu beeinflussen, sind die genannten Principien schon ihrer Natur nach in gewisser Hinsicht nur all zu faßbar und es fehlt nicht an eifrigen Vertretern, die ihre weitere Verbreitung sich angelegen sein lassen. Die Gegenwart hat es sich bekanntlich zur Aufgabe gemacht, die wissenschaftlichen Resultate, soweit es möglich ist, zum Gemeingute zu machen, oder wie man sich auszudrücken pflegt, die Wissenschaft zu popularisiren, — eine willkommene Gelegenheit für alle Jene, die dem s. g. modernen Fortschritte huldigen, in dem großen Publicum Gesinnungsgenossen zu werben. Wie sollten auch die enthusiastischen Bewunderer einer der christlichen diametral entgegengesetzten neuen Weltanschauung es über sich bringen, die vermeintliche große Errungenschaft still in ihrem Busen zu bergen, besonders da ihnen die alte Herrscherin mit ihren Ansprüchen und Forderungen bei jedem Schritte in den Weg tritt. Man braucht nur einen flüchtigen Blick auf die naturwissenschaftlichen Volksbibliotheken und ähnliche für weitere Kreise bestimmte Erzeugnisse zu werfen, fast überall begegnet man wenigstens gelegenheitlichen Ausfällen auf die christliche Weltanschauung. Die natürliche Wißbegierde und das praktische Interesse sichern diesen Werken einen ausgedehnten Leserkreis, während der zuversichtliche Ton, womit das Verdikt über die Mysterien der christlichen Religion gesprochen wird, des Effektes um so gewisser ist, je objektiver im Uebrigen die ganze Haltung der Darstellung erscheint und je ruhiger jenes Verdict als unabweis-

liche Forderung naturwissenschaftlicher Consequenz sich zu geben weiß. Bedenkt man ferner, daß eine unabsehbare Fluth von Zeitschriften und Unterhaltungsblättern, worin das Christenthum als abgethaner Standpunkt verächtlich oder gehässig gemacht wird, fortwährend nach allen Richtungen hin sich ergießt und die verderblichste Colportage den Feinden der Kirche sich zu Diensten gestellt hat, so kann man wohl keinen Zweifel darüber hegen, daß die neue Zeitrichtung auch in solchen Kreisen immer mehr sich Bahn brechen werde, welche derselben bisher verschlossen waren. Es kommen ohnehin noch viele andere Umstände hinzu, welche demselben Ziele überaus förderlich sind. Ich erinnere z. B. an die lebhafte Communication, die alle möglichen Richtungen und Farben durcheinander wirbelt, an die politischen und socialen Verhältnisse, die allgemeine Wehrpflicht, die lange Dauer und den realistischen Charakter des Schulunterrichtes, Kindergärten u. s. w. Es braucht nicht bemerkt zu werden, daß diese Umstände nicht an und für sich die moderne Zeitrichtung, im schlechten Sinne verstanden, tragen und fördern; sie sind ihrer Natur nach indifferent und können ebenso guten wie schlechten Zwecken dienstbar gemacht werden; es ist auch keineswegs meine Absicht, sie vom politischen und socialen Standpunkte aus einer Beurtheilung zu unterziehen; ich will nur sagen, daß der antireligiöse Zeitgeist mit Vortheil sich ihrer bedienen kann, selbst wenn der positive Einfluß der Kirche gewahrt bleibt, und daß sie überhaupt das gedeihliche Wirken der Kirche bedeutend erschweren. [1])

[1]) Gleichwie Gott die Menschheit im Allgemeinen nicht blos durch Belehrung, sondern durch Erziehung auf das Christenthum vorbereitet hat, so muß auch der Einzelne für den christlichen Glauben und das christliche Leben förmlich erzogen werden, was um so leichter sein wird, je mehr die ererbte ständige Sitte, die öffentliche und häusliche Tradition und die beständige religiöse Uebung das Werk begünstigen, je mehr die nothwendige Ruhe nach außen das Gemüth zur stillen Einkehr in sich selbst einladet und der Natur es ermöglicht, die religiösen Anlagen und Bedürfnisse zu entfalten, je mehr endlich, um Anderes zu übergehen, der Charakter des ganzen Unterrichtes das Interesse dem Geistigen zuwendet und einen gewissen Ernst der Anschauung, eine gewisse Strenge des Denkens gepaart mit Schwung des Gemüthes zu erzeugen geeignet ist. Diese Erleichterung findet aber nicht statt, wenn man das Kind, sobald das Bewußtsein nur dämmert, dem Einflusse der häuslichen Tradition entzieht, seine zarte

Es ist nicht meine Absicht, das Gefährliche, das in der modernen Zeitströmung liegt, mit zu düstern Farben zu malen und die Lichtseiten der Gegenwart darüber zu vergessen; ich enthalte mich auch jedes Urtheiles, das aus einem Vergleiche der gegenwärtigen Zeitperiode mit manchen vergangenen in Bezug auf Gefährlichkeit sich ergeben könnte; ich gestehe gern, daß die Jetztzeit neben mancherlei bedenklichen Erscheinungen auch erfreuliche und erhebende aufzuweisen hat, wie vielleicht kaum eine andere; ja ich behaupte sogar, daß gerade die vollständige Entfaltung der bedenklichen Momente, welche die moderne Cultur in ihrem Schooße birgt, dazu beitragen werde, eine Wendung der Dinge herbei zu führen und der katholischen Weltanschauung einen desto herrlicheren Triumph zu bereiten. Die Gegner des Christenthums rechnen auf die Allmacht des Zeitgeistes; sie betrachten das Christenthum als eine veraltete Erscheinung, die sich selbst überlebt hat und wissen bereits von der „Selbstzersetzung des Christenthums" zu singen und zu sagen; die moderne Cultur hingegen erscheint ihren Blicken in jugendlicher Vollkraft voll schwellender Keime und Knospen; wie könnten sie also einen Zweifel darüber hegen, daß sie das Feld behaupten werde. Allein sie übersehen, daß die Kirche im Laufe ihrer Geschichte schon so manchem jugendlich aufstrebenden Feinde gegenüber gestanden, der mittlerweile gealtert oder zu Grabe gegangen ist, während sie selbst noch in voller innerer Kraft dasteht. Was von der Selbstzersetzung des Christenthums gesagt wird, findet auf das wahre, d. h. katholische Christenthum keine Anwendung; das Gegentheil behaupten, heißt den

Seele mit allerlei zerstreuenden und das Gemüth verflachenden Eindrücken erfüllt, und durch künstliche Schulung eine gewisse Frühreife in ihm erzeugt, welche die natürliche Pietät und das natürliche Abhängigkeitsgefühl mehr und mehr verwischt. Eine solche Erleichterung findet ferner nicht statt, wenn im spätern Unterricht die Menge von Realien den Geist überbürdet, den Geschmack an Höherem und Geistigen ihm benimmt und die Religion als etwas Fremdartiges, oder höchstens als etwas den übrigen Gegenständen Beigeordnetes und Nebensächliches erscheinen läßt. Eine solche Erleichterung findet endlich nicht statt, wenn das ganze Leben sich sozusagen in einen Markt verwandelt, die Sucht, mühelos reich zu werden, an die Stelle ruhigen Erwerbes und häuslicher Sparsamkeit tritt, und bei der immensen Erleichterung des Verkehrs die Berührung mit den verschiedensten Klassen von Menschen jede stabile Gewohnheit, jede Sitte abschleift oder fortschwemmt.

ritterlichen Sinn der Helden des „Culturkampfes“ in ein nicht all' zu günstiges Licht stellen. Man lasse die Kirche nur frei gewähren; dann wird sich's bald zeigen, wie es mit ihrer Selbstzersetzung sich verhalte.

Andererseits ist die der Kirche feindliche Cultur, wie bereits gezeigt wurde, keineswegs in ihrem ersten Anlaufe begriffen; sie steht im Stadium ihrer äußersten Entfaltung und dieses Stadium ist nicht darnach angethan, eine lebenskräftige Zukunft in Aussicht zu stellen. Man erinnere sich an die bereits früher erwähnten Gegensätze, welche die moderne Culturwelt aufweist: hier der extreme Idealismus, der sich zum Nihilismus verflüchtiget hat, dort der extreme Realismus, der im crassesten Materialismus untergeht; hier Krieg gegen alles Mysteriöse und Ächtung alles dessen, was nicht Genuß oder Erwerb heißt, dort der überspannte und abergläubische Spiritismus &c. — sind das Zeichen der Jugendfrische? das sind Zeichen der Auflösung. Man fängt bereits an zu fühlen, daß mit dem Niederreißen nicht Alles gewonnen sei und daß die trostlose Oede der materialistischen Anschauung die Menschheit unmöglich befriedigen könne, daher denn mancherlei Vorschläge auftauchen, welche auf die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse für die Zukunft Bezug haben. Tyndall bezeichnet es (in seiner Rede zu Belfast, 19. Aug. 1874) geradezu als „das Problem aller Probleme“ der Gegenwart, dem „tiefen Gefühle“, das sich in den Religionen verkörpert habe, „vernünftige Befriedigung“ zu verschaffen. Allein man wird sich bald überzeugen, daß man es hiebei nicht mit der Einführung einer neuen Mode zu thun habe, während doch selbst für diesen Zweck die gemachten Vorschläge sich als unzureichend erweisen würden. Nicht glücklicher ist man auf dem ethischen Gebiete. Daß die hochgepriesenen Ideen: Fortschritt, Bildung, Humanität u. s. w. aus sich nichts zu schaffen vermögen, daß sie keine Norm bilden, sondern die Norm voraussetzen, ist von selbst einleuchtend.[1]) Ebenso klar ist es, daß der

---

[1]) Spiller beruft sich gegenüber dem Berliner Publicisten und Naturkundigen Bernstein auf die „absolute Wahrheit.“ — „Herr Bernstein, meint er, könnte sich das Grausen und Entsetzen wirklich ersparen, wenn er nur die absolute Wahrheit, nach welcher die Wissenschaft unablässig forscht, als den Ausgangs- und Kernpunkt für die Moral und geläuterte Religion ansehen wollte.“ (A. a. O. S. IV.) Wann wird diese absolute Wahrheit

materialistische Egoismus die Grundlage der Moral nicht bilden könne. Wenn manche, wie z. B. J. St. Mill, damit auszureichen glauben, daß sie nebst dem Egoismus die Sympathie zu Hilfe nehmen, so vergessen sie ganz, daß dieselbe gar sonderbare Formen anzunehmen im Stande sei, sobald der Mensch einmal das Bewußtsein der Pflicht sich vom Halse geschafft. (Erste französische Revolution, Pariser Commune rc.) Es ist allerdings wahr, daß der Mensch schon von Natur aus moralisch angelegt ist; allein wenn er einerseits der Natur aus den Armen gerissen und von Kindheit an dressirt, gebildet und verbildet wird, und wenn man ihm andererseits keine Grundsätze zu bieten vermag, welche eine eigentliche Verpflichtung und höhere Verantwortlichkeit begründen würden, wenn vielmehr die verschiedensten Meister an ihn herantreten, die alle auseinandergehen und gar oft nur destructive Zwecke verfolgen, so muß er zum charakterlosen Taugenichts werden, welcher den entfesselten Leidenschaften zum Opfer wird und vor keiner Handlung zurückschreckt, wenn sie vom Egoismus dictirt wird und seine äußere Sicherheit nicht gefährdet. Das könnten insbesondere die Ethiker des Darwinismus sich zu Herzen nehmen, die von der thierischen Natur so schöne Dinge zu erzählen wissen. [1])

Die Menschheit zehrt in sittlicher und rechtlicher Hinsicht noch immer von den alten Ideen, auch dort, wo man sie grundsätzlich geächtet hat. Sind aber einmal die materialistischen Ideen der Jetztzeit gehörig verbreitet und in das Volk gedrungen, dann wird man sich überzeugen, welche Drachensaat man gezeitiget hat, und jene, von denen der Saame im kurzsichtigen „Aufklärungs"=Eifer gestreut worden, werden gewiß nicht die letzten sein, welche die entfesselten Ungethüme auf sich losstürzen sehen. Alsdann wird der jetzt so verhaßte Einfluß der Kirche wieder erwünscht sein und sie wird auch Kraft genug haben, um ihn geltend zu machen. Sie steht nicht zum ersten Male einer von Skepticismus, Grundsatzlosigkeit und moralischer Corruption angefressenen und in Auflösung begriffenen Zeit gegenüber; sie hat in einer solchen ihre erste

---

von der Wissenschaft gefunden sein? und was soll unterdessen mit Moral und Religion geschehen?

[1]) Von der neuesten Anstrengung der theoretischen Philosophie wird weiter unten die Rede sein.

Existenz erkämpft und über ihren Trümmern ihren Thron aufgeschlagen.

II.

Vor dem vaticanischen Concile wurde aus verschiedenen Kreisen der Ruf vernommen: Aussöhnung mit der modernen Cultur! — ein Ruf, der an sich einen mehrfachen Sinn zuläßt, aber im Munde derjenigen, die ihn am lautesten erschallen ließen, nichts anderes bedeutete, als die Forderung, die Kirche soll ihre Consequenz den modernen Principien zum Opfer bringen und vorläufig wenigstens ihr oberstes Stockwerk abtragen.[1]) Man machte unter Anderem geltend, daß die moderne Bildung mit unwiderstehlicher Gewalt, mit einer gewissen Nothwendigkeit sich einstelle und eben dadurch ihre Berechtigung darthue. Was ist von dieser Ansicht oder Forderung zu halten? Abgesehen von der Frage über die Berechtigung der modernen Bildung, die in dem Vorhergehenden bereits hinlänglich erlediget ist, kann man aus dem stromartigen Vordringen derselben nur das folgern, daß die Kirche mit ihr rechnen muß und sie nicht ignoriren darf. Wer mehr daraus ableiten will, wer allenfalls eine Unterordnung unter die moderne Cultur von Seite der Kirche verlangt, muß folgerichtig auch behaupten, daß sie zur Zeit der Reformation nichts besseres hätte thun können, als dieser zu Gunsten und mit Anerkennung ihrer Oberherrlichkeit die katholischen Principien abzuschwächen, wenn nicht ganz zu verleugnen. Auch der Islam hat mit stürmischer Gewalt sich Bahn gebrochen; das war aber kein Grund für die Kirche, von seinem Feuerstrome sich ergreifen und verzehren zu lassen. Es sind dies selbstverständlich nur Analogien, bei denen der richtige Vergleichungspunkt nicht zu übersehen ist. Da die moderne Cultur specifisch antikatholisch ist, so wäre eine Aussöhnung der Kirche mit ihrem Geiste (in dem gedachten Sinne) gleichbedeutend mit Selbstmord. Sie ist also schlechthin unzulässig. Wollte man vorläufig auch nur Einiges, das Alleranstößigste nämlich, preisgeben, so wäre das bereits ein vollendeter Sieg der

[1]) Hierauf bezieht sich die letzte der im „Syllabus" aufgeführten Propositionen: Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere.

modernen Weltanschauung über die katholische, da letztere so einheitlich in sich geschlossen ist, daß ein theilweises Aufgeben derselben gar nicht stattfinden kann. Daraus folgt aber nicht, daß die Kirche den Forderungen der modernen Cultur in keiner Weise Rechnung zu tragen habe; im Gegentheile, da sie als übernatürliche Institution alle natürlichen Verhältnisse durchdringen, übernatürlich umgestalten und heiligen muß, darf sie eine wie immer eintretende Fortentwickelung der Cultur in keinem Falle unbeachtet lassen, mag sie ursprünglich von ihrer eigenen Thätigkeit ausgehen und im weiteren Verlaufe ihrer Leitung sich fügen, oder ohne ihren Segen auf eigenen Bahnen dem selbstgesteckten Ziele zusteuern und im Großen und Ganzen eine feindselige Haltung beobachten. Wie nun aber das Verhältniß näher sich zu gestalten hat, besonders wenn der letztere Fall eintritt, können wir auf keine Weise besser darlegen, als wenn wir den Verlauf der Offenbarungsgeschichte und den Fortgang der kirchlichen Entwickelung zu Rathe ziehen. Wir werden sehen, daß sowohl in der Kirche Christi, als auch in der vorchristlichen Geschichte des Reiches Gottes seit den ersten Anfängen immer die nämlichen Principien maßgebend waren; und es wird uns im Hinblicke auf diese Principien nicht schwer sein, Richtung und Ziel der katholischen Wissenschaft im Allgemeinen zu bestimmen.

Als Repräsentanten des Reiches Gottes in seinen Anfängen müssen ohne Zweifel die Setiten betrachtet werden; sie erscheinen aber keineswegs zugleich als Begründer, Träger und Förderer der Cultur. Diese Rolle war vielmehr den Kainiten zugefallen (1. Mos. 4, 2. 17. 21. f.), deren Hochmuth und Ueppigkeit den Trieb zur Vervielfältigung und Verfeinerung der Lebensgenüsse weckten, zugleich aber auch mit Anhäufung der Mittel zu ihrer Befriedigung immer mehr sich steigern mußten (4, 19. 23.). Was war aber das letzte Ergebniß? Die von den Kainiten erworbene Fertigkeit in mechanischen Künsten kam sammt der Ackerbaukunde zuletzt ausschließlich den Setiten zu Statten, indem Noe als ihr Erbe auftrat und die überkommenen Vortheile einer höheren Führung gemäß zur Verwendung brachte (1. Mos. 6, 14 ff. 9, 20.). Als dann in der Folge ein Volk aus der Gesammtheit der Völker ausgeschieden und mit dem Berufe betraut ward, Träger und Vermittler der fortschreitenden Offenbarung und der heilsgeschichtlichen

Anstalten Gottes zu sein, trat wieder ein ähnliches Verhältniß zu Tage; nicht Israel, das Volk Gottes, sondern die gottentfremdete Heidenwelt hat der profanen Cultur die Bahn geebnet und ihre Schritte beflügelt. Allerdings wird Israel im Buche Baruch (3, 9 ff.) und anderswo glücklich gepriesen, daß es vor allen übrigen Völkern der Erde den Ruhm der Weisheit besitze; aber es ist jene höhere, geistliche Weisheit gemeint, welche mit der von der Welt erstrebten und angestaunten Cultur nicht verwechselt werden darf. Allein die von den heidnischen Völkern durch mühsames Ringen im Laufe der Jahrhunderte erbeuteten geistigen Schätze kamen am Ende nur dem Volke Gottes zu Statten, das die Bestimmung hatte, für die ganze Menschheit das Heil vorzubereiten, während jene Völker mit ihren Ansprüchen und Plänen von der Erde verschwanden. Israel kam nach dem Plane der Vorsehung allmählig mit allen antiken Culturvölkern in Berührung und zog Vortheil aus ihren geistigen Errungenschaften, so daß auch in dieser Hinsicht ganz vorzüglich die Verheißung der Schrift von der Erbschaft der Heiden Ps. 110 (111), 7; Is. 54, 3 ꝛc. sich erfüllte. Das geschah aber keineswegs durch eine die Principien berührende Aussöhnung mit ihrer Cultur.

Eine solche Aussöhnung konnte und durfte selbstverständlich nicht stattfinden wegen des schroffen und durchgreifenden Gegensatzes zwischen der geoffenbarten Religion des Volkes Gottes und der religiös-philosophischen Weltanschauung, welche der heidnischen Cultur zu Grunde lag oder sie wenigstens durch und durch färbte. Das Heidenthum ging auf in Vergötterung der Natur, während der Israelit von der Natur sich zu Gott wenden und die absolute Abhängigkeit der Natur von Gott als ihrem Schöpfer und Ziele festhalten mußte. Das Heidenthum entfaltete sich in den buntesten und üppigsten Gestaltungen, es entwickelte ohne Regel und Ziel einen Reichthum von Formen, die den verschiedenartigsten religiösen Bedürfnissen genügen sollten, es förderte oft großartige Ideen zu Tage, welche der Offenbarung voran zu eilen schienen, aber nur ahnungsweise, trübe, vag, unbestimmt und mannigfach entstellt; dagegen zeigte sich die Offenbarung so zu sagen karg, öconomisch und strenge, sie schritt langsam und consequent vom Niedern zum Höhern; nur nachdem das Vorausgehende tief eingesenkt war, trat eine weitere Bereicherung ein, aber alles, was gegeben wurde,

mußte unbedingt angenommen und mit bewußter Ueberzeugungstreue festgehalten werden. Das Heidenthum beruhte auf natürlicher Neigung und wechselte mit dieser oder mit dem Umschwung der äußern Verhältnisse seine Gestalt, es fand die mannigfaltigste Um- und Fortbildung statt durch Spaltung, Vermengung, Vererbung u. s. w., wobei oft Früheres abolirt oder Widersprechendes festgehalten wurde und von einer innern Einheit und Stetigkeit nicht die Rede sein konnte; dagegen mußte das Volk Israel für seine Religion förmlich erzogen werden, die Religion bequemte sich nicht seiner Neigung und es lag darum auch oft in Krieg mit derselben, weil sein Herz vom Naturculte sich fesseln ließ; in der ganzen Entwickelung der Religion endlich herrschte das Gesetz der strengsten Einheit und Continuität, so daß das Frühere nicht aufgehoben, geläugnet oder entwerthet, sondern nur weiter entwickelt und durch Höheres bereichert wurde, und zugleich fortwährend die unentbehrliche Grundlage bildete, auf die der Blick unablässig sich zurückwandte und wohl noch jetzt sich zurückwendet.

Man sieht hieraus, (um von höhern, aus der Offenbarung geschöpften Gründen zu schweigen), daß der Versuch einer Ausgleichung mit dem Heidenthum den ganzen Charakter des israelitischen Religionswesens verändert, seine ganze Eigenthümlichkeit vernichtet hätte. Dessenungeachtet durfte die antike Cultur keineswegs spurlos am israelitischen Volke vorübergehen. Seine Berührung mit den verschiedenen Cultur-Völkern hatte zur Folge, daß es einerseits seine eigene Subjektivität in natürlicher Hinsicht erweiterte und allseitiger machte, um zur Erfüllung seiner Bestimmung desto geeigneter zu werden, andererseits aber die heidnische Weltanschauung durch die geoffenbarte Wahrheit beschämte und verurtheilte, sowie auch die weitere Bekanntmachung und Verherrlichung der Letzteren herbeiführte. Es war eben das priesterliche Volk, betraut mit der Aufgabe, die gottentfremdete Weltlichkeit zu richten und alles natürlich Gute auf Gott zu beziehen, der Verherrlichung Gottes unterzuordnen und dienstbar zu machen.

Um die Erfüllung dieser erhabenen Aufgabe zu ermöglichen, fügte es Gott, daß Israel in einer gewissen Abgeschiedenheit lebte, und bei der Berührung mit andern Völkern Verachtung und Unterdrückung sich gefallen lassen mußte, auf daß es von der üppigen

Herrlichkeit der heidnischen Cultur nicht geködert wurde und von jeder Verschmelzung mit der Heidenwelt bewahrt blieb.

Zudem sorgte Gott dafür, daß es nur allmählig mit den verschiedenen Culturvölkern in Berührung kam und vor jeder neuen Phase immer mehr in sich geeint und consolidirt wurde, um den zersetzenden Einflüssen Stand zu halten. Wären z. B. die Ereignisse, die um die Zeit des Exils und nach demselben eintraten, in die Periode der Richter gefallen, so hätte es eines außerordentlichen Wunders bedurft, um dem gänzlichen Untergange zu wehren. Das spätere Schicksal der zehn Stämme kann uns hierüber einigermaßen belehren.

Diese Bemerkungen genügen meines Erachtens, um zu zeigen, daß der früher besprochene Antrag auf eine Aussöhnung der Kirche mit der modernen Cultur mit den Aufschlüssen der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte durchaus nicht in Einklang stehe. Was wäre aus den Israeliten geworden, hätten sie bei dem Zusammenstoße mit so vielen und divergenten Culturmächten immer und überall die innere und äußere Ausgleichung sich zum Ziele gesetzt? Als höherer Organismus konnte das theokratische Volk nur dadurch seinen Zweck erreichen, daß es wahrhaft das Gesetz des organischen Lebens befolgte, daß es nämlich alles, was es auf dem Gange durch die Geschichte aufsammelte, in sein einheitlich und stetig sich entwickelndes Geistesleben, in sein theologisches und theologisch-philosophisches Bewußtsein aufnahm, und ihm assimilirte. Die Präsumtion, mit welcher der griechische Genius von seinen Eroberungen trunken dem Mosaismus entgegentrat, war nicht geringer, als die der modernen Cultur gegenüber dem Christenthum. Aber die Machabäer verstanden die Zeichen der Zeit und ihre Kämpfe verhinderten, daß das Judenthum nicht als verschwindendes Moment in dem Griechenthum und mit diesem zugleich in der später eintretenden allgemeinen Zerfahrenheit unterging, sondern die Erfüllung des prophetischen Wortes Isai. 2. 2. ff. herbeiführte.

Im Neuen Bunde kamen in analoger Weise ganz dieselben Principien zur Geltung, nur daß dabei ein doppelter Unterschied obwaltete. Wie das theokratische Reich selbst zunächst auf ein Volk beschränkt war, so kam es auch in seinem Beginne und Fortschritt bis gegen das Ende nur mit verschiedenen Gestaltungen von Volkscultur in Berührung; nur durch allmähligen Contakt mit ein-

zelnen Völkern sollte es nach und nach zu einer immer vollkommenern Universalität gelangen, während die christliche Kirche, die als katholische, als wahre Weltkirche, in das Leben trat, gleich anfangs in den Besitz der antiken Weltbildung gelangen sollte und demgemäß erst dann gegründet wurde, als mit dem Eintritt der plenitudo temporum die Völkercultur eine gemeinsame geworden war und ihren Höhepunkt erreicht hatte.

Ein anderer Unterschied besteht darin, daß im Alten Bunde die Berührung mit den Völkern nicht bloß Veranlassung bot, das bereits Gegebene allseitiger zu entfalten und zur Erscheinung zu bringen, sondern auch die Aufnahme neuer Offenbarungen einigermaßen vorbereitete, da diese nicht ohne Rücksicht auf die jeweiligen Verhältnisse mitgetheilt wurden, während dagegen im Neuen Bunde die Kirche nur die Aufgabe hat, die Fülle des Gegebenen in den verschiedenen Phasen der Culturentwickelung, zu der alle Völker das Ihrige beitragen, immer weiter und allseitiger zu entfalten.

Im Uebrigen finden wir eine durchgängige Aehnlichkeit. Die Kirche trat ein in das Erbe des Heidenthums, das ebenso durch die Schätze, die es ihr zur Verfügung stellte, wie durch das Offenbarwerden seiner innern Ohnmacht im Kampfe gegen die Kirche zu ihrer Verherrlichung beitragen mußte; sie ward auf dieselbe Weise von einer Vermengung mit demselben bewahrt wie einst Israel, indem sie der Menschenfeindlichkeit schuldig erklärt, unterdrückt und verfolgt wurde; sie weist insbesondere bezüglich der Benützung der heidnischen Wissenschaft ganz dieselben Erscheinungen auf, das Gesetz des organischen Lebens und Wachsthums, (Ausscheidung des Heterogenen, Assimilirung des Homogenen), eine gewisse Strenge, Vorsicht, Nüchternheit und Oeconomie, sodann Gemeinschaftlichkeit, Einheit und Stetigkeit. Wie sehr unterscheidet sich nach allen diesen Gesichtspunkten die Kirche von den üppig wuchernden Sekten des Gnostizismus, welche eine Ausgleichung zwischen heidnischer Weisheit und christlicher Offenbarung bezweckten, in der That aber nur die heidnischen Ideen in das Christenthum hineintrugen und so dieses zum Heidenthum umschufen. [1])

---

[1]) Es gingen allerdings auch in der Kirche Einige zu weit, wie z. B. Origenes; das kann aber nicht der Kirche zur Last fallen, da sie ihrerseits nichts Fremdartiges sich aneignete, und keinen derartigen Uebergriff billigte.



Gleichwie im Alten Testamente jeder Versuch von Seite der specifisch heidnischen Culturrichtung, das theokratische Volk zu inficiren, eine desto stärkere Hervorhebung und Beleuchtung der bedrohten Seiten durch das Prophetenthum zur Folge hatte, so führten auch in der kirchlichen Entwickelung des Neuen Bundes die Versuche, mit heidnischen Anschauungen und Philosophemen das Christenthum zu versetzen (in den Häresien), zu einer reicheren Entwickelung, nachdrücklicheren Hervorhebung und bestimmteren Formulirung, keineswegs aber zu einer Abschwächung oder Vertuschung der entgegengesetzten christlichen Wahrheit. Und was war der letzte Erfolg? Die Kirche feierte wie in jeder andern Beziehung so auch insbesondere in Bezug auf Wissenschaft einen wahren Triumph über den specifisch heidnischen Geist der alten Cultur, indem die griechische Philosophie, welche sich selbst überlassen in die verschiedenartigsten Secten und Richtungen sich zersplitterte und zuletzt theils an der Möglichkeit, die Wahrheit zu finden, verzweifelte, theils auf mysteriöse Weise ihren Besitz erzwingen wollte, im Dienste der christlichen Offenbarung zu einer höhern Einigung, Läuterung und Weihe gelangte.

Vermöge des öconomischen Gesetzes, das die kirchliche Entwickelung beherrscht, und vermöge dessen auf jeder Stufe das Gegebene tief eingesenkt und durchgelebt werden muß, ehe der Fortschritt zur nächsten erfolgt, konnte in der alten Zeit die heidnische Philosophie nicht vollständig und nach jeder Seite zur Verwendung kommen. Die patristische Periode hatte ihre bestimmte Aufgabe, und erst als diese ganz gelöst war, konnte sie an eine andere gehen, die dem Mittelalter vorbehalten war und wobei bekanntlich nicht so sehr die platonische Philosophie, wie anfangs, als vielmehr die aristotelische Weiterbildung derselben zur Verwendung kam.

Die mittelalterliche Periode, die wir die scholastische nennen können, weicht in Bezug auf die allgemeinen Entwickelungsnormen von der patristischen keineswegs ab. Ein Unterschied fand allerdings statt. Die Kirche schuf im Mittelalter eine ganz neue christliche Gesellschaft [1]) und damit zugleich eine ganz selbständige christliche

[1]) Es bietet sich auch hier wieder eine Analogie mit dem Alten Testamente. Wie dem israelitischen Volke nach seiner Befreiung aus dem Drucke Aegyptens die Beute dieses Landes (die daselbst erworbenen Kenntnisse

Cultur; sie war nicht mehr wie ehemals von einer heidnischen Athmosphäre umgeben; jedoch auch damals mußte eine fremde Schöpfung zur Ausführung ihrer Zwecke verhilflich sein. Denn abgesehen davon, daß die Kirche der von der antiken Welt überkommenen Geistesprodukte sich bediente, um die Civilisation der neuen Völker desto leichter in's Werk zu setzen und die allseitige Vermittelung der reflexiven Thätigkeit der Vernunft mit den christlichen Glaubenssätzen zu fördern, war gerade dem damals so mächtigen Erbfeinde des christlichen Namens, der mohamedanischen Weltmacht nämlich, die Aufgabe zugefallen, nicht bloß in Folge der feindseligen Reibungen die Schwungkraft des Geistes zu wecken, segensvolle Institutionen zu veranlassen, und die Gemeinsamkeit und Einheitlichkeit der christlichen Cultur zu befestigen, sondern auch positiv in Bezug auf Wissenschaft und Kunst so manche ersprießliche Anregung zu geben; insbesondere waren es bekanntlich die arabischen Philosophen, welche die unübertrefflichen Leistungen des Stagyriten der christlichen Welt übermitteln und so gegen ihre Absicht als erste Handlanger bei der Aufführung des wunderbaren Riesenbaues der mittelalterlichen Philosophie dienen mußten.

Einen weiteren Unterschied könnte man darin finden, daß im Mittelalter nicht jener feindliche Druck vorhanden war wie im Alterthum, um das Versinken in den heidnischen Naturalismus zu verhindern. Jedoch dafür sorgte die Ascese und die reiche Entfaltung des Ordenslebens, um von den Kämpfen gegen den Islam und verschiedenen Verfolgungen zu schweigen.

Wiewohl die Wissenschaft des Mittelalters ihr Eigenthümliches hatte und in Bezug auf Philosophie Aristoteles vor Plato den Vorzug gab, ruhte sie doch ganz auf patristischer Grundlage, so daß sie durchweg als Weiterbildung der patristischen Wissenschaft gelten muß. Es behauptete also d a s G e s e t z d e r C o n t i n u i t ä t ganz strenge sein Recht. Damit stand wieder die äußere Gemein-

---

und die von dort mitgebrachten Schätze vgl. 2 Mos. 12, 36.), als natürliche Vorbedingungen oder Hilfsmittel bei der Constituirung seines theokratischen Staatswesens zu gute kamen, so bediente sich auch die Kirche in ähnlicher Weise nach ihrer Befreiung aus dem Drucke des heidnischen Römerreiches so zu sagen der Erbschaft der alten Welt, um die Bedingungen einer neuen ganz christlichen Gesellschaft und Culturwelt leichter herstellen zu können.

samkeit und innere Einheit, sowie die strenge Abgrenzung, ernste Erfassung und vollständige Durcharbeitung der dem Zeitalter gesteckten Aufgabe in Verbindung. Mit vereinten Kräften arbeitete das Mittelalter an einem und demselben Bau durch mehrere Jahrhunderte, so daß die mittelalterliche Wissenschaft in jeder Beziehung einen wahrhaft katholischen Charakter trägt. [1]) Man hat es der Scholastik zum Vorwurfe gemacht, daß sie zu einseitig vorging und die empirische Forschung sowie überhaupt das Positive zu sehr vernachlässigte. Nun, es ist wahr, daß das Mittelalter nicht Alles geleistet; es ist aber auch gut, daß es nicht Alles zu leisten versucht; denn in diesem Falle hätte es auch dasjenige nicht geleistet, was es thatsächlich zu leisten bestimmt war, und es hätte die zur weitern Fortentwickelung nothwendige Grundlage gefehlt. Das Mittelalter blieb den bei der Entwickelung des Reiches Gottes herrschenden Grundsätzen ganz treu; kein Sprung, keine Ueberstürzung, keine Zersplitterung; nur so war es möglich, daß eine allseitige, wahrhaft katholische Harmonie in Wissenschaft wie in Kunst seine Signatur bildete.

Werfen wir nun einen flüchtigen Blick auf die Culturperiode der neuern Zeit.

Eine Weiterentwickelung lag ohne Zweifel im Plane Gottes. Die mittelalterliche Wissenschaft hatte ihre Aufgabe gelöst und war in Gefahr, in unfruchtbare und abgeschmackte Spitzfindigkeiten sich zu verlieren. Lag es nun aber der Kirche selbst ob, die Weiterentwickelung anzubahnen, und nachdem die Welt der Begriffe allseitig beleuchtet und der Darlegung der christlichen Offenbarung dienstbar gemacht war, den Geist zugleich mehr auf die Erforschung der äußeren Thatsachen hinzuleiten? Jede Erweiterung und Vervoll-

---

[1]) Daß die aristotelische Philosophie bei Lösung dieser Aufgabe eine wahrhaft providentielle Bedeutung hatte, kann Niemand verkennen. Hätte das Mittelalter, anstatt an der Vermittelung der Offenbarungswahrheiten mit dem, was die natürliche Vernunft in ihrer scharfsinnigsten Entfaltung unter den günstigsten Bedingungen geleistet hat und zu leisten vermag, mit gemeinsamer Anstrengung zu arbeiten, erst für die Herstellung einer solchen Leistung sorgen müssen, so hätten sich seine Kräfte hiebei erschöpft und zersplittert; es wäre wenigstens keine gemeinsame wenn auch verbesserungsbedürftige Vorlage vorhanden gewesen, an die Alle sich hätten anschließen können.

ständigung der Erkenntniß der Natur ist an und für sich geeignet, zur Verherrlichung Gottes beizutragen, und in so ferne kann die Kirche einer Begünstigung der empirischen Forschung nicht abgeneigt sein, wiewohl sie an der Erweiterung der realen Kenntnisse nicht in dem Grade ein positives Interesse hat, wie an der Förderung der geistigen Bildung im engeren Sinne (es war gewiß nicht Zufall, daß die antike Geistescultur zur Zeit der Gründung des Christenthums auf ihrem Culminationspunkte stand, auf daß die Kirche sogleich in ihren Vollbesitz eintreten konnte.) Jedoch wie die Natur überhaupt dem übernatürlichen Einflusse der Gnade und der Wirksamkeit der Kirche vorausgeht, so verhält es sich auch in gewisser Hinsicht in Bezug auf die Weiterentwickelung der Wissenschaft. Die Kirche hat nicht die natürlichen Bedürfnisse zu schaffen, sondern ihnen entsprechend ihr übernatürliches Wirken zu entfalten; sie hat nicht für Weiterentwickelung der Natur zu sorgen, sondern die Natur in ihrer Entwickelung zu verfolgen und fort und fort sie zu durchdringen, zu erheben, zu heiligen; und demgemäß war es nicht Aufgabe der Kirche, das natürliche Bedürfniß empirischer Forschung zu wecken, die Lust an realen Kenntnissen zu steigern, ein neues natürliches Wissensfeld zu eröffnen; das besorgte die göttliche Vorsehung, gleichwie sie es war, die einst der kirchlichen Wirksamkeit nach Vollendung der patristischen Aufgabe ein neues Terrain bereitete; es trafen solche Ereignisse und Umstände zusammen, die nothwendig das Streben nach Erforschung der Natur und Erweiterung der realistischen Bildung, sowie überhaupt den Drang nach empirischer Forschung auf allen Gebieten wecken mußten. War dieser natürliche Drang einmal vorhanden, konnten ebenso kirchlich gesinnte Männer sich seiner bemächtigen, wie solche, welche der Kirche fremd waren oder wenigstens von ihren wissenschaftlichen Principien sich lossagten. Das Erstere war gewiß nicht unmöglich — man denke sich z. B. einen Albertus M. in eine spätere Zeit versetzt — und ist zum Theil auch geschehen; oder waren es nicht, um von den spätern Leistungen katholisch gesinnter Männer auf allen Gebieten zu schweigen, waren es nicht Diener der Kirche, welche den Satz von der Bewegung der Erde zuerst aufstellten und so den großartigsten Umschwung der Astronomie vorbereiteten? Jedoch großentheils hat die Natur vom Einflusse der Kirche sich emancipirt und ist ihre eigenen Wege gegangen; wie sie in reli=

giöser Hinsicht nach Selbsthilfe griff, so hat sie auch in wissenschaftlicher zwar nicht ohne Voraussetzung der durch die christliche Bildung des Mittelalters erlangten Befähigung, aber mit Verleugnung der Principien, die der katholischen Wissenschaft als Leitsterne dienten, die Bewältigung einer neuen Aufgabe in Angriff genommen und eine der christlichen geradezu entgegengesetzte Weltanschauung zu Tage gefördert. Und so steht denn die Kirche wieder wie ehemals einer Cultur gegenüber, die zum Theile einen feindlichen Geist athmet und viele Coryphäen zählt, welche zu ihrem Untergange sich verschworen haben. Kann ihre Aufgabe eine andere sein, als ehemals? und kann sie auf andere Weise sie lösen als ehemals?

Sie ist bisher der modernen Aera gegenüber in der That ganz dieselben Wege gegangen wie immer zuvor, weil sie ihren Principien niemals untreu werden kann. Sie hat beim ersten Beginne der Feindseligkeiten zur Zeit der Reformation nicht durch unwürdige Concessionen oder durch Eingehen eines Compromisses mit der neuen Richtung sich abzufinden gesucht; im Gegentheile, sie ist, um so mich auszudrücken, nur desto mehr auf sich selbst, auf das ihr eigene Wesen, auf ihre eigene Organisation zurückgegangen, sie hat ihre innere und äußere Katholizität, ihre Glaubensregel, ihre Auctorität, das in der innern Heiligung sich entfaltende Gnadenleben, das Ordenswesen, kurz ihren ganzen den Principien der Welt widerstreitenden übernatürlichen Charakter desto glänzender hervortreten lassen, je mehr die neue Richtung auf Zerstörung dieser Erscheinungen abzielte. Sie ist hierin sich treu geblieben bis auf den heutigen Tag und hat namentlich in der jüngsten Zeit den Anforderungen des modernen Zeitgeistes ganz dieselbe Haltung entgegengebracht, indem sie nämlich die principiellen Differenzen und Gegensätze keineswegs abschwächte oder bemäntelte, sondern noch stärker hervorkehrte und an's Licht stellte. Ich erinnere nur an das Vaticanum. Das war schon seiner ganzen Natur nach eine thatsächliche und thatkräftige Antwort auf die Forderung des Zeitgeistes, jeden Dogmatismus fahren zu lassen, jede Auctorität preiszugeben, den christlichen Glauben als abgethan zu betrachten und den Glauben überhaupt (in dem von der Kirche festgehaltenen Sinne) als unsittlich zu verwerfen. Deßgleichen waren seine Entscheidungen alle direct oder indirect den von der modernen Cultur vertretenen Maximen entgegengesetzt.

Es bedarf dieß keines weiteren Beweises; und es muß auch Jedem einleuchten, daß die Kirche nicht anders vorgehen konnte, wenn sie ihrer angestammten Handlungsweise treu bleiben wollte. Ist sie zu jeder Zeit mit einer bestimmtern Formulirung der christlichen Wahrheit in auctoritativer Weise den vom Zeitgeiste begünstigten und um die Herrschaft ringenden Irrthümern entgegengetreten, so konnte sie dieß am wenigsten dann unterlassen, da sie nicht einzelne Lehren, sondern die ersten Grundlagen des ganzen Lehrgebäudes den Angriffen ausgesetzt sah, und der in jeder Häresie sich geltend machende Subjektivismus und Libertinismus offen und förmlich als Princip seine Herrschaft proclamirte.

Insbesondere war die von gewisser Seite am meisten beanstandete That des Concils, die Definirung der päpstlichen Unfehlbarkeit, in jeder Hinsicht so recht eigentlich eine Forderung des ganzen Charakters, der ganzen Lage der Zeit. [1]) Durch Proclamirung dieses Dogma's hat die Kirche ihrer Aufgabe, gegenüber der jeweiligen besondern Ausprägung und Entfaltung des antichristlichen Weltgeistes den entgegengesetzten Charakter des Reiches Gottes zur Erscheinung zu bringen, und eben dadurch dieselbe zu richten, sowie den Gläubigen eine Leuchte zu ihrer Orientirung zu

---

[1]) Daß das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit keine Alterirung der katholischen Lehre, sondern eine in der ganzen Entwickelung des Katholizismus enthaltene Consequenz sei, gestehen selbst Protestanten; „für uns Protestanten," sagt Dr. Ferdinand Schröder, „gipfelt zwar in dem Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes einer der Grundirrthümer der römisch-katholischen Kirche; aber die geschichtskundigen Männer sehr verschiedener kirchlicher und politischer Stellung haben übereinstimmend erkannt und ausgesprochen, daß das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes in seinen lehramtlichen Aussprüchen nur eine Consequenz ist von uralten Grundsätzen der katholischen Kirche, und daß es in der Lehrentwickelung der römischen Kirche schon seit Jahrhunderten auf diese Spitze angelegt gewesen ist." (Vier Jahre Culturkampf. S. Katholik, 1876, S. 318 f.) Solche, die mit dem Christenthume auch die früheren Partei-Vorurtheile abgeworfen haben, gehen noch weiter und gestehen, daß jene „uralten Grundsätze" bis auf Petrus zurückreichen und somit schon ursprünglich im Christenthume gegeben waren. So ist z. B. nach Spiller „die blödsinnige Infallibilität nicht eine Folge eines falschen Denkprozesses, sondern das Ergebniß aus falschen Prämissen, die sich schon von Petrus herschreiben." (A. a. O. S. 12.)

bieten, um so besser Genüge geleistet, je stärker und nachhaltiger die Sensation war, welche dieser Akt unter Freunden und Feinden erweckte, besonders da das Infallibilitäts-Dogma eine feierliche Bestätigung so vieler anderer Wahrheiten in sich schließt und überhaupt der ganzen kirchlichen Lehrentwickelung so zu sagen das Siegel aufdrückt. Ist die ganze Bewegung der Gegenwart, soweit sie von den christlichen Grundsätzen sich losgesagt hat, specifisch antikatholisch, so muß auch das Fundament des Katholicismus leuchtender hervortreten; ist die Auctorität im Großen und Ganzen gefährdet, weil die herrschenden Ideen gegen ihr Princip sich sträuben, so ist es gewiß an der Zeit, daß vor allem die höchste Auctorität auf Erden und ihre göttliche Beglaubigung mehr an's Licht gestellt werde. Ist der Sturz der Kirche die Losung des Zeitgeistes, so ist es gewiß angemessen, daß das Wort des Herrn bei Matth. 16, 18. triumphirend durch ihre Räume schalle. [1]) Wenn endlich die Wissenschaft nicht bloß im Allgemeinen die vollständigste Autonomie beansprucht, sondern selbst in Fragen, die den christlichen Glauben betreffen, ähnlich wie einst die alte Gnosis, als oberste Schiedsrichterin die rechtmäßige Auctorität verdrängen will, wer kann es da zweckwidrig finden, daß der von Irenäus aufgestellte Grundsatz auf die feierlichste Weise zur Geltung gebracht werde? Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß die betreffende Entscheidung des Concils in einer den kirchlichen Principien ganz entsprechenden Beziehung zum Zeitgeiste stehe, und denselben verurtheile.

Welcher Nutzen aber hieraus für die Gläubigen entspringe, ist wahrlich nicht schwer einzusehen. Ich will nur Einiges in Erinnerung bringen.

Das kirchliche Traditions- und Auctoritätsprincip unterscheidet sich in so fern von der natürlichen Macht des Herkommens und der Convenienz im Leben der Völker, als es nicht blind wirkend auftritt, sondern auf nachweisbare göttliche Garantien sich stützt und darum auch niemals seine Geltung verlieren kann. Dieß hin-

---

[1]) Die ganze Stelle ist überhaupt sehr bedeutungsvoll; namentlich die Worte: Caro et sanguis non revelavit tibi etc. V. 17. gegenüber dem jede Grenze übersteigenden Dünkel natürlichen Wissens in der Gegenwart; ebenso der inhaltsschwere Ausspruch: Tibi dabo claves regni coelorum etc. gegenüber dem jede höhere Ordnung verhöhnenden Naturalismus.

dert jedoch nicht, daß eine der Tradition und der Auctorität überhaupt feindselige Zeitströmung auch an seinen Grundfesten rüttelt und die Treue derjenigen, die bisher beinahe reflexionslos ihm anhingen, ernstlich bedroht. Erwägen wir nun, daß gegenwärtig ein allgemeiner Umschwung der Denkweise eingetreten, daß das Herkommen selbst in abgeschlossenen Thälern mehr und mehr seinen Einfluß verliert, daß die allgemeine Communication alle möglichen Anschauungen und Gebräuche vermengt und vermischt oder hinfällig macht, daß überdieß die kirchliche Auctorität planmäßig zur Zielscheibe der gehässigsten Angriffe gemacht und die ihr gezollte schuldige Unterwerfung als Tribut blinden Köhlerglaubens verdächtiget wird, so werden wir uns leicht überzeugen, daß ein öffentlicher und feierlicher Akt, wodurch die höchste kirchliche Lehrauctorität und mit ihr auch die ganze kirchliche Tradition durch eine so angesehene Versammlung im Angesichte der Welt als eine wohlbegründete, göttlich verbürgte anerkannt und bestätiget wurde, keineswegs überflüssig war. Das christliche Volk bleibt in religiöser Hinsicht ohne Zweifel immer auf die kirchliche Auctorität angewiesen und zwar nicht etwa bloß wegen seiner Unmündigkeit, sondern gemäß der von Christus selbst getroffenen Einrichtung. Je heftiger demnach der Inhalt des Glaubens angefeindet wird, desto nothwendiger ist es, die Auctorität zu befestigen, weil sonst jeder Rettungsbalken fehlte, der die Gefährdeten über die brandende Strömung hinübertragen würde. Und in der That, man kann doch nicht jedem Einzelnen zumuthen, daß er in alle Momente der christlichen Apologetik eingeweiht sei und Tiefsinn genug besitze, um selber den großartigen Zusammenhang und die allseitige Begründung des christlichen Lehrgebäudes zu durchschauen. Was soll also geschehen, wenn tausend verfängliche Einwürfe, die immer das Ganze treffen, mögen sie auch zunächst auf Einzelnes gerichtet sein, ohne Unterlaß den Glauben bestürmen und beinahe jeder Landmann Zeuge sein muß, wie bald blendende Gelehrsamkeit mit der Miene untrüglicher Wahrheit, bald beißender Spott mit zur Schau getragener geistiger Superiorität das Heiligthum der Religion zu zerstören oder zu entwürdigen sucht? Wie sollen da die Gläubigen feststehen, wenn sie der unerschütterlichen Grundlage der kirchlichen Auctorität zu wenig bewußt sind? War es also nicht gut, daß sie durch das Vati=

canum so feierlich daran gemahnt wurden? [1]) Es konnte das allerdings auch in anderer Weise geschehen, aber gewiß gab es kein dem immer auf das Einzelne und Concrete gerichteten Sinne des Volkes entsprechenderes Mittel als die Feststellung des Glaubenssatzes von der Unfehlbarkeit des Papstes, besonders da hiedurch auch ein geeignetes Objekt geboten ist, an das die religiöse Begeisterung sich anlehnen kann. Dieser letztere Punkt ist von besonderer Wichktigkeit. Je mehr der gegenwärtige Weltverkehr die verschiedensten Dislocationen bis zu den äußersten Grenzen der Erde mit sich bringt, und je mehr die verschiedenartigsten Anschauungen und Interessen freundlich oder feindlich einander begegnen, die Reibungen der Nationalitäten, die internationalen Verbindungen, die verschiedenen socialen Bestrebungen und politischen wie religiösen Parteien sich kreuzen, desto nothwendiger ist es, daß der Einzelne so recht als Glied der großen katholischen Gemeinschaft sich fühlen lerne und mit Begeisterung an den lebendigen Mittelpunkt der katholischen Einheit sich anschließe, damit nicht sein katholisches Bewußtsein im großen Getriebe und Gewühle der Welt sich verliere. Daß nun aber das Infallibilitäts-Dogma dazu das Seinige beitrage, wird Niemand bestreiten, und deßhalb muß auch anerkannt werden, daß die That des Vaticanums einem wahren Bedürfnisse des christlichen Volkes entsprach, das übrigens schon früher bei verschiedenen Gelegenheiten offen genug zu Tage getreten war. Zur eigentlichen Nothwendigkeit aber machten sie die Bestrebungen derjenigen, welche die Principien der modernen Cultur zur Richtschnur für katholische Anschauungen erhoben und in Folge dessen die bedenklichsten Ansichten zur Geltung zu bringen, die Orthodoxie aber zu dem Ansehen einer einseitigen, beschränkten und gehässigen Parteianschauung herab-

---

[1]) Daraus ist ersichtlich, welchen Dienst jene dem christlichen Glauben leisten, die mitten unter den Anfeindungen, denen er von Seite einer religionsfeindlichen Wissenschaft und einer materialistischen Gesinnung ohne Unterlaß ausgesetzt ist, nichts Besseres zu thun wissen, als die ganze kirchliche Entwickelung seit Jahrhunderten als abnorm zu verdächtigen und die Auctorität der Väter des vatikanischen Concils zu verwerfen. Wer bürgt dem Volke für die Wahrheit der christlichen Ueberlieferung, wenn es dem Episcopate nicht trauen darf, und am Ende sich bereden soll, daß die Verheißung Christi bei Matth. 16, 18. keinen anderen Erfolg hatte, als daß sie die Kirche in Verwirrung brachte und verdarb?

zuwürdigen suchten. Das Infallibilitäts-Dogma bildet so recht eigentlich den Felsen, an dem alle Versuche, auf solche Weise durch die modernen Principien den Katholizismus innerlich zu zersetzen, nothwendig zerschellen müssen. Viele Theorien sind schon durch die Feststellung dieses Glaubenssatzes von selbst gerichtet, andern ist es wenigstens unmöglich geworden, das Einschreiten der kirchlichen Auctorität zu umgehen oder illusorisch zu machen.

Die Wirren, die auf das Concil gefolgt sind, beweisen keineswegs, daß sein Vorgehen nicht zeitgemäß war, gesetzt auch, daß sie sonst unterblieben wären, was sehr zu bezweifeln ist. Auf einige schlimme Folgen kann die Kirche nicht Rücksicht nehmen, wenn es sich darum handelt, andere weit schlimmere für Gegenwart und Zukunft zu verhüten. Sonst hätte auch das erste allgemeine Concil zu Nicäa unterbleiben müssen. Zudem haben auch die Stürme ihr Gutes. Wir können überhaupt sowohl in dem Concile und in allen dem apostolischen Stuhle dargebrachten Ovationen, als auch in den verschiedenartigen Verfolgungen, welche der Zeitgeist gegen die Kirche heraufbeschworen, nur eine Bestätigung der Wahrheit finden, daß Gott ebenso im Neuen Bunde wie im Alten bei jeder höhern Culturstufe durch eine innigere Geschlossenheit seines Reiches (Concentration nach innen, moralische Abgrenzung nach außen) der Gefahr der Auflösung und Zersetzung vorbeugt, und wir werden die Nothwendigkeit einer solchen Geschlossenheit gegenüber der neueren Culturperiode um so besser einsehen, je mehr wir bedenken, daß die antichristliche Weltanschauung jetzt nicht mehr in der abschreckenden Gestalt des alten confessionellen Polytheismus sich zeigt, sondern den Mantel der Humanität umgeworfen hat und oft mit scheinbar ganz unverfänglichen Ansprüchen auftritt, und je mehr wir zugleich bedenken, daß die Wirksamkeit der Kirche nicht mehr wie anfangs hauptsächlich nur über ein Reich, sondern im vollsten Sinne des Wortes über die ganze Welt sich erstreckt. [1])

[1]) Gleichwie Gott im Neuen Bunde nicht weniger als im Alten für eine stufenweise sich steigernde und vervollkommende Consolidation der Kirche sorgt, so hindert er auch in seiner weisen Vorsehung, daß nicht zur Unzeit, vor Erreichung der betreffenden Stufe, störende Ereignisse eintreten. Man denke sich die Völkerwanderung am Beginne des Christenthums, oder manche Ereignisse, die den Geist der Neuzeit herbeiführen halfen, am Beginne des Mittelalters! Der von der Neuzeit gestellten

Jedenfalls können wir sicher erwarten, daß die Kirche, die bezüglich ihrer Stellung zur neuern Culturperiode ihrem Geiste ebenso treu geblieben ist, wie früher, als sie anderen Perioden gegenüberstand, auch jetzt wieder die alte Erfahrung an sich erproben werde, daß nämlich die moderne Cultur mit den ihr anhaftenden antichristlichen Bestrebungen in sich selbst zu Schanden werden, in ihren eigenen Resultaten ihr Gericht finden, hingegen aber das Gute, das sie zu Tage gefördert, der Kirche gewissermaßen zur Verfügung stellen und so auf doppelte Weise zu ihrer Verherrlichung beitragen werde.

III.

Durch die vorhergehenden Erörterungen über den Geist der Gegenwart und die moderne Denkweise, sowie über das Verhältniß der Kirche zur Cultur ist Richtung und Ziel der katholischen Wissenschaft im Allgemeinen schon hinreichend bestimmt, so daß wir uns hinsichtlich des noch übrigen Theiles unserer Aufgabe kürzer fassen können.

Da die katholische Wissenschaft mit der ganzen kirchlichen Entwickelung in Einklang stehen muß, so hat sie die Grundgesetze derselben, nämlich Bewältigung der jeweiligen Cultur, Continuität, Einheit und Gemeinsamkeit, so vollkommen als möglich an sich darzustellen.

Was den ersten Punkt betrifft, muß sie bedacht sein, ebenso der feindlichen Richtung, welche die moderne Cultur genommen, entgegenzutreten, als der in ihr liegenden guten Momente sich zu bemächtigen.

Da die moderne Cultur nicht bloß einzelne Lehren, sondern die Grundlagen, die ersten und wesentlichsten Principien des Katholicismus zum Gegenstande ihrer Angriffe macht, so muß ohne Zweifel das Hauptaugenmerk darauf hingerichtet sein, diese zu vertheidigen und wissenschaftlich zu rechtfertigen; denn mit ihnen steht und fällt die ganze katholische Wissenschaft. Der Wink, den das

---

Aufgabe mußte ebenso nothwendig die mittelalterliche Entwickelung vorausgehen, als diese selbst die Periode der Patristik zur unentbehrlichen Voraussetzung hatte.

Vaticanum in dieser Hinsicht gegeben, darf nicht unbeachtet bleiben. Die Behandlung der Specialfragen soll keine Verkümmerung erleiden, und zwar schon deßhalb nicht, weil sie immer zum Ganzen in Beziehung stehen und weil durch ihre Vernachlässigung nothwendig eine gewisse Leere und Dürftigkeit entstehen müßte; aber gefehlt wäre es, bei ihnen allein stehen zu bleiben oder in ganz untergeordneten Controversen die Kräfte zu vergeuden, während die Grundlagen des ganzen Baues den heftigsten Angriffen ausgesetzt sind. Und noch verkehrter wäre es, grundsätzlich mit Zurücksetzung der Principien sich auf einzelne vom Zeitgeiste weniger angefeindete Positionen zu werfen, um wenigstens Einiges zu retten und mit dem Gegner halbweg sich abzufinden. Das hieße nicht die Wirksamkeit der Kirche ihrem Geiste gemäß unterstützen, sondern vielmehr ihre Handlungsweise indirect verurtheilen. Es wäre damit auch gar nichts gewonnen, da der Zeitgeist auf kein Paktiren sich einläßt, wie die Erfahrung bezeugt. [1])

---

[1]) Unter jenen ehmals katholischen Gelehrten, welche in letzter Zeit die Consequenz ihrer Richtung der hl. Kirche entfremdet hat, befinden sich bekanntlich manche, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, einerseits den „Ultramontanismus" zu bekämpfen, andererseits gegen die Ansprüche der atheistischen und materialistischen Wissenschaft in die Schranken zu treten. Diese Gelehrten mögen in letzterer Hinsicht manches Anerkennenswerthe geleistet haben; ich will es nicht in Abrede stellen; wenn sie aber glauben eine Aussöhnung oder Annäherung der verschiedenen Parteien erzielt zu haben oder erzielen zu können, wenn sie glauben der Wahrheit ein Opferfeuer angezündet zu haben, in das forthin alle gemeinsam ihren Weihrauch streuen werden, so täuschen sie sich gewaltig. Es ist bekannt, daß Dr. Frohschammer, der weiter vorausgeeilt, die Zurückgebliebenen der Inconsequenz und Halbheit beschuldigte. Und Dr. Frohschammer selber? Man möchte meinen, er wäre tief genug hinabgestiegen, um kühnen Muthes an die Coryphäen der modernen Cultur das Ansinnen stellen zu können: Hier wollen wir stehen bleiben und zum Zeichen ewigen Friedens brüderlich einander die Hand drücken; aber dem ist nicht so. Vernehmen wir Karl Grün: „Das Beste, was uns von altkatholischer (?) Seite geboten wird, ist immer von F r o h s c h a m m e r. Wo er die Wissenschaft gegen Rom vertheidigt und gegen die Anmaßungen der Jesuiten-Pfaffheit zu Felde zieht, da spürt man nichts vom katholischen Theologen, da macht er Concessionen, deren Pathos eine große Tragweite hat. — — Kommt es jedoch zu dem eigentlichen Hic der Streitfragen, so tritt auch

Die Aufgabe der katholischen Wissenschaft gegenüber der antichristlichen Weltanschauung der Gegenwart ist doch nothwendig eine vorwiegend apologetische; die Apologetik hätte aber einen schweren Stand, würde sie nicht vor allem die positive Rechtfertigung der Grundprincipien des Katholicismus sich zum Ziele setzen, sondern nur auf die Abwehr der Angriffe gegen einzelne Wahrheiten sich beschränken. Denn es gibt kaum einen Punkt, auf welchem man nicht von irgend einer Seite her eine Bresche zu machen sich bemühte; dabei bringt es die Natur der Sache mit sich, daß die Apologetik vielfach nur die Beweiskraft der von den Gegnern vorgebrachten Gründe bestreiten kann, keineswegs aber in allen einzelnen Punkten immer direkt die Falschheit ihrer Behauptungen darzuthun vermag, und daß in Folge dessen leicht ein gewisses Mißtrauen im Geiste des Zuhörers oder Lesers zurückbleibt, wenn seine Ueberzeugung nicht anderweitig durch triftige Gründe gestützt und sein Herz mit Begeisterung für die christliche Wahrheit erfüllt wird. Das kann aber nur durch tiefe Einsenkung ihrer allgemeinen Grundlagen geschehen. [1])

Die Objektivität der Wissenschaft wird hiedurch nicht im Geringsten gefährdet. Denn die Rechtfertigung jener Principien muß durch richtige Auffassung und Behandlung der verschiedenen Probleme, zu denen sie in Beziehung stehen, von selbst sich ergeben.

Es handelt sich aber nicht bloß darum, die Grundlagen des Katholicismus gegen die Angriffe des Zeitgeistes zu vertheidigen; es handelt sich darum, die moderne Cultur selber der katholischen

---

Frohschammer den alten Fleck, nur nicht gerade so bäuerlich trampelnd, wie sein College —". (Die Philosophie in der Gegenwart, S. 224 f.) Das Verbrechen, welches Grün dem Herrn Frohschammer und seinem Collegen zur Last legt, besteht darin, daß „sie einen Mechaniker, etwa Rousseau's Uhrmacher, gebrauchen, um die Welt in Gang zu setzen und darin zu erhalten." Die volle Aussöhnung zwischen der modernen Cultur und der christlichen Theologie könnte demzufolge nur darin bestehen, daß letztere ihr Objekt fahren läßt und hiemit auch gefälligst ihres Daseins sich begibt.

[1]) Ich brauche kaum zu bemerken, daß entschiedene Festhaltung und Vertheidigung der Grundpricipien nicht zu verwechseln ist mit schroffer Exclusivität, die selbst das Wahre und Berechtigte in den Ansichten des Gegners nicht würdiget, jedes Entgegenkommen verschmäht und überhaupt die nothwendige Discretion vernachlässiget.

Weltanschauung in gewisser Hinsicht dienstbar zu machen. Zu diesem Zwecke ist es selbstverständlich durchaus nothwendig, auf die Bedürfnisse, welche der realistischen Bildung der Gegenwart und der ihr eigenthümlichen Forschung zu Grunde liegen, gebührende Rücksicht zu nehmen. Denn soll die katholische Wissenschaft ihre Aufgabe erfüllen, so muß sie allen geistigen Bedürfnissen und allen berechtigten Wünschen entsprechen. Im entgegengesetzten Falle würde sie des nothwendigen Ansehens und Vertrauens entbehren, um bei den Gegnern der christlichen Weltanschauung auch nur der Beachtung werth befunden zu werden, und es wäre ihr auch ganz und gar die Möglichkeit benommen, dem Gegner auf dem ihm eigenen Felde zu begegnen und ihn mit seinen eigenen Waffen zu schlagen; sie würde überhaupt alle Macht und allen Einfluß verlieren. Und darum muß sie sich nach Kräften bemühen, auf allen Gebieten den Leistungen der Gegner ebenbürtige zur Seite zu stellen. Es frägt sich nun aber, wie sie dabei ihr Ziel, der christlichen Weltanschauung zum Siege zu verhelfen, zu erreichen im Stande sei.

Dr. J. Hoppe in Basel, der es sich zur Aufgabe gemacht, die Wahrheit des Christenthums und der Kirche auf rein psychologischem Wege zu bestätigen, macht den Vorschlag, die Kirche soll einfach die inductive Methode der Naturforschung adoptiren und mittelst derselben die Wahrheit ihrer Lehren beweisen. „Wie die Naturforschung, so wolle nämlich die Kirche und es wollen diejenigen, die in derselben die Wissenschaft bearbeiten, in Betreff derjenigen wissenschaftlichen Gegenstände, welche den Menschen und namentlich dessen Seele berühren, gleichfalls auf die Thatsachen, auf die gegebenen Erscheinungsäußerungen zergliedernd zurückgehen, — ganz in der inductiven Forschungsweise des Naturforschers, — und dessen Kunst der Forschung zum Vorbilde, dessen Aufstellungen der Erscheinungen im ersten Satze des Inductionsganges zur Nachahmung nehmen. — — Durch diese Forschungsweise stellt sich die Kirche ebenbürtig den am vollkommenst inductiv bearbeiteten Wissenschaften dar. Mittelst solcher Forschungsweise kann die heilige Kirche die Geheimnißlehren des Glaubens wissenschaftlich neu begründen und erfolgreicher vertheidigen.“ [1])

---

[1]) Die Erforschung der Gefühle und moralischen Begriffe S. 8. Beachtenswerth ist die Aeußerung, die er nach der angeführten Stelle beifügt;

In diesen Worten liegt ohne Zweifel viel Wahres. Die Lehre von der Seele bildet einen Knotenpunkt, um den alle Parteien sich beschäftigen; eine glückliche Bearbeitung derselben müßte zur Befestigung derjenigen, die es mit dem Christenthum aufrichtig meinen, nicht wenig beitragen. Es könnten überhaupt manche theologische Disciplinen nur gewinnen, wenn sie die Induction zu Hilfe nehmen und ein mehr psychologisches Verfahren in Anwendung bringen würden.

Allein man darf nicht vergessen, daß eine solche Forschungsweise für sich allein keineswegs ausreicht. Insoferne das Christenthum die ganze Natur zu durchdringen und übernatürlich zu heiligen hat, muß es allen religiösen Bedürfnissen, die von Natur aus dem Gemüthe eigen sind, vollkommen entsprechen; in dieser Beziehung kann man mit Recht sagen: Anima naturaliter christiana, und demgemäß ist auch die erwähnte Forschungsweise an ihrem Platze. Das Christenthum geht jedoch über die Natur hinaus, es ist eine übernatürliche Institution, und als solche kann es von jener Forschungsweise unmöglich erreicht werden. Und wäre es auch nur eine Vollendung der Naturreligion, so würde dieselbe für sich allein doch als unzulänglich sich erweisen, denn sie erreicht nur die subjektiven Triebe und Bedürfnisse, nicht aber die objektiven Principien und Normen, sie erreicht nur die thatsächliche Entfaltung der natürlichen Strebungen, nicht aber das Seinsollende, und führt, wenn sie die von andern Gesichtspunkten aus sich erge-

---

denn sie bestätiget vollkommen unsere frühere Bemerkung über den Eindruck, welchen die fortgesetzte Beschäftigung mit den Realwissenschaften hervorzubringen pflegt Er schreibt nämlich: „Ich rede aus eigener Erfahrnng. — Seit wenigen Jahrzehnten ist denen, die sich den Studien gewidmet haben, der Inhalt religiöser Schriften und theologischer Werke in einem ungewöhnlichen Grade unverständlich und dadurch das Lesen derselben unangenehm und unbequem geworden. Und weil sie selbst nicht wissen, warum dieser Inhalt ihnen zuwider geworden ist, so werfen sie die Schuld auf den katholischen Inhalt und betrachten diesen als Ersonnenes und Erdichtetes, als ein Werk veralteter Gedanken, als „gut für Frauen und Kinder", als „unwürdig des gereiften Mannes u. dgl." Der Grund ihres unrichtigen, verwerfenden Urtheils oder vielmehr ihres Verlustes des Verständnisses liegt jedoch in dem Nichtwiederfinden von Thatsachen, an deren Vorführung sie in den übrigen Wissenschaften gewöhnt sind und in denen sie denkend lernen und lernend denken."

benden Correctiven unbeachtet läßt, nothwendig zum Conflict mit dem Christenthume, da dieses vor allem auf **Bekämpfung** und **Bezwingung der Natur** hinarbeitet. Es liegt wenigstens die Gefahr nahe, das Christenthum zu einer Gefühlsreligion zu verflüchtigen, und seinen wesentlich positiven, geschichtlichen, socialen und dogmatischen Charakter als etwas Nebensächliches zu betrachten. Die Gegner des Christenthums könnten ohnehin nicht gewonnen werden, weil sie alle in der Seele liegenden Anlagen und Triebe von vorneherein nur als Ergebniß thierischer Entwickelung betrachten. Wenn man sich der Führung jener Forschungsweise allein anvertraut, so ist man, um es kurz zu sagen, auf geradem Wege zum „Positivismus". Eine der Hauptquellen der herrschenden Verwirrung ist ja eben, wie wir oben gesehen haben, die einseitige Handhabung jener Methode und der Mißbrauch, der mit derselben getrieben wird. Daher schreiben sich die zahllosen Einwürfe, die aus der vergleichenden Naturkunde, aus der vergleichenden Religionswissenschaft, aus der Moralstatistik u. s. w. gegen die christliche Weltanschauung erhoben werden. Das inductive Verfahren, für sich allein genommen, endet zuletzt immer mit dem Rufe: Fort mit der exceptionellen Stellung, die das Christenthum für sich beansprucht! Es ist für das Christenthum schon dieser Umstand allein überaus ungünstig, daß jenes Verfahren die einzelnen Momente aus ihrem Zusammenhange reißt und für sich allein betrachtet; denn es trägt seine Bewährung ganz vorzüglich in dem großartigen Zusammenhange aller Thatsachen, auf die es sich stützt und aller Wahrheiten, die es in sich schließt. Es will zuerst in sich selbst, in seiner Lehre, in seiner Vorbereitung, in seiner geschichtlichen und socialen Entfaltung, in seiner ganzen harmonischen Einheit und Universalität betrachtet und studirt sein: dann erst kann man die Induction zu Hilfe nehmen, aber nicht um das Exceptionelle des Christenthums, weil es durch ein inductives Verfahren nicht erreicht werden kann, einfach zu leugnen, sondern um es aus eben diesem Grunde sowohl vom naturwissenschaftlichen, als auch vom weltgeschichtlichen, ethnographischen und social-theoretischen Gesichtspunkte aus zu bestätigen. Dasselbe gilt vom Exceptionellen, das in natürlicher Hinsicht der Geist für sich in Anspruch nimmt. Die katholische Wissenschaft hat gerade das vorzüglich zu beachten, was die Induction nicht erreicht; sie hat der mechanischen Ordnung die

Finalordnung, der materiellen die geistige, der natürlichen die übernatürliche gegenüber zu stellen und zu vertheidigen; sie hat zu zeigen, daß die Natur die Manifestation eines vernünftigen, zwecksetzenden, frei schaffenden Wesens sei; daß die Weltgeschichte die Verwirklichung eines bestimmten göttlichen Planes aufweise und das Walten einer allweisen Vorsehung bekunde u. s. w. Zu diesem Zwecke muß sie den Uebergriffen des inductiven Verfahrens und der Einseitigkeit der modernen Bildung entgegentreten; sie muß die Induction durch die Deduction, die Einzelforschung durch die Betrachtung des Allgemeinen ergänzen.

Daraus folgt, daß sie der Pflege der Philosophie eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen habe. [1]) Mag immerhin der Geist der Zeit dagegen sich sträuben, hier frommt nur der Grundsatz: Contraria contrariis curantur. Die christliche Philosophie hat wohlbegründete Aussicht, trotz aller Hindernisse am Ende doch noch durchzudringen. Das zersplitterte Einzelwissen, das gegenwärtig so prosperirt, mag noch so sehr anwachsen, es ist doch keine wahre Wissenschaft, weil die allgemeine Vermittelung, die Alles umfassende Einheitlichkeit fehlt. Man kann für die Dauer unmöglich mit der Kenntniß der Erscheinungen und ihren nächsten Ursachen sich begnügen, es muß nothwendig der Drang erwachen, die letzten Gründe des Universums zu erforschen und das einigende Band für alle Wissenschaften zu finden. Dieser Drang hat denn auch thatsächlich sich zu regen begonnen, nur daß man vorläufig seine Befriedigung nicht dort sucht, wo sie allein zu finden ist, — in der christlichen Weltanschauung. Man fängt an der Philosophie wieder mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Die Naturforscher bestreben sich, aus den Prämissen, die ihnen ihre Wissenschaft bietet, zu metaphysischen Folgerungen fortzuschreiten, während andererseits auch die Speculation dem Naturwissen mehr sich nähert, so daß Fr. Zöllner eine nahe bevorstehende Versöhnung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft in Aussicht zu stellen wagt. [2])

---

[1]) Vom katholischen Standpunkte aus könnte man nur wünschen, daß bei der Bildung des Einzelnen derselbe Gang eingehalten würde, der in der geschichtlichen Entwickelung der ganzen christlichen Gesellschaft sich offenbarte, daß nämlich eine tüchtige formelle Bildung der Beschäftigung mit den Realien vorausgeschickt würde.

[2]) Ueber die Natur der Kometen, S. LXX.

Man entwirft verschiedene Zukunftsprogramme, in der Erwartung, „daß nach dem Bankerott in frischer Thätigkeit eine neue Blüthezeit hereinbricht," und Manche sehen bereits die „Grundsteine und Kellermauern" einer auf Erfahrungsthatsachen begründeten neuen Philosophie sich erheben. [1]) Allein wie es immer mit den Grundsteinen und Kellermauern sich verhalten mag, zum Aufsetzen des Daches wird es nicht kommen, solange man die christliche Speculation mit vornehmer Verachtung bei Seite schiebt; und zwar schon darum nicht, weil die Sprachenverwirrung bereits ihren Höhepunkt erreicht hat, bevor noch der Bau des babylonischen Thurmes ernstlich in Angriff genommen wird. Der Werkmeister sind Unzählige, und jeder baut nach seinem eigenen Plane, weil eben in der Originalität des Planes der Werkmeister sich erproben muß. Man hat sich zwar so ziemlich allgemein dahin geeint, daß man auf Kant zurückgehen müsse, den „Grund- und Eckstein" der Erkenntniß-Theoretiker, „der die realen Wissenschaften ebenso beherrschte wie die Welt der idealistischen Anschauung". Allein das Studium der Kant'schen Philosophie wird ebensowenig eine Einigung herbeiführen, wie das „metaphysische Rothwälsch" einiger Nachzügler, welche noch immer die abgestorbene Naturphilosophie verblichenen Andenkens sammt ihrem Jargon aus dem Grabe zu erwecken suchen. Denn man kann nicht einmal über den Sinn des Meisters sich einigen und bereits gerathen Kantianer und „Hyperkantianer" sich einander gegenseitig in die Haare. Zudem darf man nicht glauben, daß die nachkant'sche Entwickelung der Philosophie bloß *zufällig* in zwei entgegengesetzte Ausläufer, den bodenlosen Transcendental-Idealismus und den nach Moder und Verwesung riechenden materialistischen Empirismus sich verlor; der unvermittelte Dualismus des Königsberger Weisen bot und bietet keinen andern Weg der Weiterentwickelung, so sehr Manche gegenwärtig vom Gegentheil überzeugt sind. Man ist übrigens im Allgemeinen der Verlegenheit sich wohl bewußt, und sinnt auf Mittel, um dem Wirrsal zu entrinnen. „In neuester Zeit," bemerkt O. Caspari [2]), „sind Stimmen laut geworden nach Erlösung aus der unerträglichen Anarchie und jener unmethodischen Zerfahrenheit, die unter den Schulen, Ansichten und

[1]) Grün a. a. O. S. 365.

[2]) Die philos. Erid. Vorrede.

Richtungen der philosophischen Wissenschaft wahrgenommen werden. Mit Hinblick auf den thatsächlich herrschenden Zustand hat man (freilich nicht ganz ohne ironischen Beigeschmack) auf die bekannte Arbeit Kant's hingewiesen: „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie." Einzelne Forscher haben mit Hinweis auf das Edle solcher Bestrebungen den Muth gehabt, einen Aufruf an die philosophischen Fachgenossen [1]) zu erlassen, in welchem sie auffordern, einen gemeinsamen Ausgangspunkt zu suchen, über den eine allgemeine Einigung und Uebereinstimmung unter den Forschern erzielt werden könnte." Diese Vorschläge sind gut gemeint; aber sie erweisen sich als fruchtlos; wer nur ein wenig in der philosophischen Literatur der Gegenwart sich umgesehen, muß überzeugt sein, daß von der Möglichkeit einer gemeinsamen Verständigung gar keine Rede sein kann. [2]) Das Werk der Einigung und Versöhnung ist nur Sache der christlichen Kirche.

Will nun aber die katholische Wissenschaft, beziehungsweise die katholische Speculation bei diesem Werke der Versöhnung Ersprießliches leisten, so darf sie jenes Grundgesetz der kirchlichen Entwickelung, von dem oben die Rede war, nämlich das Gesetz der Continuität nicht aus dem Auge verlieren. Sie muß auf die Vorzeit zurückgehen und ihre Leistungen consequent weiter entwickeln und nach Möglichkeit vervollkommnen. Würde sie nur irgend ein System der Gegenwart, wie etwa die neuschelling'sche Theosophie, oder ein anderes System, das auf außerkirchlichem Boden entsprungen ist, mit einem liturgischen Festmantel umgeben und so in's Heiligste der Kirche einführen, so liefe sie Gefahr, den Sinn der christlichen Wahrheiten zu verkehren und den vollständigen Mißcredit, in welchen der Flüchtling auf seiner heimatlichen Erde bereits gerathen ist, wohlverdienter Weise auf sich zu laden. Würde sie

---

[1]) Vgl. Phil. Mon. H. Bd. XI. H. 2. Prf. R. Hoppe: „Aufruf zur gemeinsamen Grundlegung der Philos.", u. i. Bd. XI. H. 6. A. Spir: „Zum ewigen Frieden in der Philos."

[2]) Spir glaubt den Frieden vermitteln zu können durch diese These: „Die Data der Erfahrung stimmen mit dem logischen Satze der Identität sämmtlich nicht überein" (a. a. O.). Wenn diese Behauptung sich Geltung verschafft, dann wird allerdings Friede werden in der Philosophie, tiefer Friede, — Todesfriede.

eine ganz originelle Schöpfung beabsichtigen, so wäre sie in Gefahr, die Kräfte vergeblich zu zersplittern und am Ende statt eine Einigung herbeizuführen, ein Bild der Zerrissenheit darzustellen. Ganz anders, wenn sie auf ihre eigenen Leistungen in der Vergangenheit zurückgeht. Dr. Linsenmann macht in Bezug auf den sel. Professor Dr. Aberle die treffende Bemerkung, derselbe habe, als er sich zu Moralisten der Vorzeit wandte, die gewöhnliche Erfahrung gemacht, „daß die Alten manche fertigen und positiven Resultate schon darbieten, wo die Neueren erst unsicher und subjektivistisch tasten und probiren." [1]) Diese Bemerkung findet auch auf die Philosophie ihre Anwendung. Auf ihrem Gebiete tritt das unsichere und subjektivistische Tasten und Probiren der Neueren weit auffallender hervor, als auf irgend einem anderen, während die Vorzeit in vielen Fragen es zu einem befriedigenden Abschlusse brachte oder wenigstens den richtigen Weg bezeichnete, um zu diesem Ziele zu gelangen. Die moderne Zerfahrenheit bildet die beste Rechtfertigung der Scholastik. Würde diese auch keinen andern Vortheil gewähren, als den einer schärferen Unterscheidung und Fixirung der Begriffe, und eines ernsten, streng logischen Denkens, so müßte sie sich hiedurch allein schon Jedem bestens empfehlen, der da weiß, wie sehr es in neuerer Zeit bei Vielen Mode geworden, mit dem „Herzen" oder richtiger mit der vom subjektiven Interesse geleiteten Phantasie zu philosophiren, und wie oft selbst manche besonneneren Denker (besonders in der Rechtsphilosophie) durch Mangel an Begriffsunterscheidung sich zu den auffallendsten und verderblichsten Fehlschüssen verleiten lassen.

Es ist also gewiß von größter Wichtigkeit, daß man auf sie zurückgehe und sich vollkommen mit ihr vertraut mache; aber freilich nicht, um einfach bei ihr stehen zu bleiben und auf jede Weiterentwickelung zu verzichten. Es handelt sich vielmehr um die Aufgabe, von ihren Principien aus die neuere Philosophie gehörig zu würdigen, die berechtigten Momente von den unberechtigten zu sondern und entsprechend zu verwerthen, die Lösung der von ihr vorzüglich beachteten Probleme in einer alle berechtigten Forderungen der Neuzeit befriedigenden Weise zu versuchen und überhaupt allen Geistesbedürfnissen, die in ihrer Entwickelung zu Tage getreten

---

[1]) Tüb. Quartalschrift. 1876. 2. H. S. 210.

sind und jene verschiedenen Gegensätze hervorgerufen haben, gleichmäßig Genüge zu leisten. Vor allem muß natürlich den Fortschritten der Erfahrungswissenschaften in gebührender Weise Rechnung getragen werden; denn man hat nicht mit Unrecht bemerkt, daß ohne ein dickes Bündel Erfahrung unter dem Arme sich Keiner mehr präsentiren darf [1]).

Was soeben von der Philosophie bemerkt wurde, muß in analoger Weise in der Theologie beobachtet werden, da diese der Continuität am allerwenigsten entbehren kann, und in ihrer Fortentwickelung ebenso den Bedürfnissen der Zeit entsprechen muß, wie die Philosophie.

Um die Continuität zu ihrem Rechte gelangen zu lassen, darf man selbstverständlich nicht durch irgend eine einseitige moderne Richtung präoccupirt an die Beurtheilung der Vorzeit herantreten, weil sonst ein Bruch mit derselben erfolgen würde, sondern man muß vielmehr unbefangen ihre Leistungen aus sich selbst kennen lernen und mit ihrem Geiste sich vertraut machen.

Durch Erfüllung dieser Bedingung ist auch die Befolgung des dritten Grundgesetzes, nämlich des der Einheit und Gemeinsamkeit, leichter ermöglicht und zum Theil schon gegeben. Es ist aber noch erforderlich, daß die Kräfte auch äußerlich mehr geeint und die Resultate wahrhaft zum Gemeingute gemacht werden, auf daß in jeder Beziehung der Charakter der Katholicität zu Tage trete.

Der oben erwähnte Verfasser Dr. Hoppe spricht die Ansicht aus, die Bischöfe sollen die Vertheidigung des Christenthums (mittelst der von ihm vorgeschlagenen Methode) den Laien überlassen [2]).

---

[1]) Die Scholastik vergaß keineswegs, daß unser ganzes Wissen von der Erfahrung seinen Ausgang nimmt, aber es stand ihr nicht jene wissenschaftliche Durchforschung des Erfahrungsgebietes zu Gebote wie der Gegenwart. Das hinderte keineswegs, daß sie in Lösung jener Fragen, die nicht eine besondere oder besonders ausgedehnte Erfahrung zur Voraussetzung haben, wie z. B. der allgemeinsten Principienfragen, sehr glücklich war, mußte jedoch störend einwirken bei der Behandlung solcher Probleme, die eine methodische Beobachtung und Erforschung der Erscheinungswelt voraussetzen.

[2]) Zur Begründung dieser Ansicht wird insbesondere hervorgehoben, daß die Jesuiten die Ausführung seines Vorschlages nicht übernehmen könnten, weil sie durch ihre Ordensstatuten daran gehindert wären. Dieser Grund

Es liegt auch hier wieder ein richtiger Gedanke zu Grunde, der jedoch nach unserem Erachten über Gebühr ausgedehnt wird. Ohne Zweifel wäre es sehr wünschenswerth, wenn die Laien an der Vertheidigung des Christenthums sich eifrigst betheiligen würden; gewiß würde kein Bischof sie daran hindern. Ihr Wort würde in vielen Kreisen weit leichter Eingang finden als das des Priesters. Da der öffentliche Unterricht mit Ausschluß des theologischen jetzt fast ganz in ihren Händen liegt, ist es von doppelter Wichtigkeit, daß sie die Förderung christlichen Geistes sich zur Aufgabe machen. Allein wenn es sich um Arbeiten handelt, welche das eigentlich theologische Gebiet berühren, kann die Vorbedingung einer gediegenen theologischen Bildung nicht umgangen werden, denn in Ermangelung derselben kann oft der beste Wille nicht gegen Fehlgriffe schützen; eine solche Bildung ist aber denn doch nicht Jedermann's Sache [1]). So sehr wir also wünschen müssen, daß Laien sich betheiligen, und so bereitwillig wir die großen Leistungen einzelner Laien aus neuerer Zeit anerkennen, so wenig können wir zugeben, daß der Clerus sich zurückziehen soll, besonders da die Hauptsorge doch immer ihm obliegt. Je geringer der Ueberfluß an Kräften ist, desto nothwendiger erscheint es, daß alle aufgeboten werden und sich so innig als möglich vereinigen, um das gemeinsame Ziel zu erreichen. Demgemäß kann man nicht zweifeln, daß die Vereine, welche in neuester Zeit sowohl in Deutschland als anderswo entstanden, wie z. B. der Görres-Verein, die Academia philosophico-medica u. s. w. einem sehr fühlbaren Bedürfnisse entsprechen. Bleibt Jeder sich selbst überlassen, so fehlt nicht bloß die nothwendige Anregung und Ermunterung, sondern auch die Sicherheit der Richtung.

würde nichts beweisen, auch wenn er richtig wäre, da ja die Jesuiten nur einen kleinen Bruchtheil des Clerus ausmachen. Er ist aber nicht richtig, wie schon die Geschichte des Ordens beweist. Denn es ist bekannt, daß er z. B. von Anfang gerade den Bedürfnissen der Zeit entsprechend der humanistischen Studien sich bemächtigte, um sie mit Hintanhaltung des paganistischen Einflusses, den sie im 15. Jahrhunderte ausgeübt hatten, zu einem Vehikel christlicher Cultur zu machen, und daß er in den Naturwissenschaften bis zur Zeit der Aufhebung nicht wenige berühmte Namen aufzuweisen hatte.

[1]) Welchen Erfolg die neuestens in Belgien beschlossene Gründung theologischer Schulen für Laien haben werde, muß die Zukunft lehren.

4*



Soll die Gemeinsamkeit eine vollständige sein, so muß auch der internationale Charakter der katholischen Wissenschaft in gebührender Weise hervortreten. Nationale Exclusivität könnte ihr Gedeihen sicher nicht fördern. In dieser Hinsicht muß man es bedauern, daß der Gebrauch der lateinischen Sprache zu sehr zurücktritt, und daß manche Protestanten die Vortheile desselben fast besser zu würdigen verstehen, als die Katholiken, wiewohl letztere ein besonderes Interesse daran haben sollten [1]).

Da uns die soeben besprochene Bedingung des Gedeihens katholischer Wissenschaft, nämlich die Anstrebung vollkommenster Einheit und Gemeinsamkeit, von ganz besonderer Wichtigkeit zu sein scheint, können wir nicht umhin, eines Umstandes zu gedenken, der in dieser Beziehung eine nicht unbedeutende Störung hervorbringen könnte. Es gibt nämlich Einzelne, welche an der gegenwärtig in der Kirche zu Tage tretenden Entwickelung nicht Alles ganz normal finden wollen. Ich spreche nicht von den Gegnern der Kirche; auch unter den Katholiken sind einzelne Stimmen laut geworden, die sich über Manches mißbilligend aussprechen, sei es in wissenschaftlichen Zeitschriften oder in andern Publicationen verschiedenen Inhaltes. Man beschwert sich über sociale Erregtheit, über Hemmung der Wissenschaft, über Modekirchlichkeit, kirchliche Ereiferung oder engbrüstige Kirchlichkeit, über einseitige Ascese, sterile Polemik, apokalyptische Ueberspanntheiten, paganistische Verwilderung des Wallfahrtswesens in gewissen französischen Kreisen ꝛc. So selten und vereinzelnt dergleichen Aeußerungen sich vernehmen lassen, scheint

[1]) Ich habe bei einer andern Gelegenheit in einer Abhandlung über das Prophetenthum in der Kirche („Die Döllinger'sche Drei-Kirchen-Idee". Beilage, Brixen, Weger), auf die Bedeutung der Ascese und des Ordenswesens bezüglich der Pflege der theologischen Wissenschaft und der ganzen kirchlichen Entwickelung hingewiesen. Wenn man bedenkt, daß der theoretische Naturalismus und Particularismus im Praktischen seine Wurzel oder wenigstens seinen Stützpunkt hat, und daß das Ordenswesen vorzugsweise bestimmt ist, dem letzteren entgegen zu wirken, so wird man von jener Bedeutung sich leicht überzeugen. Ich bemerke das nicht, um etwa anzudeuten, daß die Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe der Gegenwart hauptsächlich den Orden zufalle, sondern nur, um zu zeigen, daß auch sie die Obliegenheit haben, sich daran zu betheiligen, besonders da ihnen die Förderung der Continuität und Gemeinsamkeit durch ihre ganze Stellung bedeutend erleichtert ist.

es uns doch der Mühe werth, kurz darauf einzugehen, um wo möglich eine Verständigung herbeizuführen. Denn der gemeinsame Kampf für das Wohl der Kirche verspricht ohne Zweifel nur dann ein erfreuliches Resultat, wenn die Kämpfenden nicht bloß über Richtung und Ziel ihrer Bemühungen vollständig im Reinen sind, sondern auch jede Verstimmung, jedes Mißtrauen glücklich beseitiget haben. Meines Erachtens schreiben sich jene ungünstigen Aeußerungen zum Theile nur daher, daß man die vom Zeitgeiste gegen die Kirche heraufbeschworenen Gefahren nicht gehörig berücksichtiget oder vielmehr nicht vom rechten Gesichtspunkte aus betrachtet. Man würde sonst kaum über Modekirchlichkeit sich beschweren; oder wagt wohl Jemand zur Zeit einer außergewöhnlichen Bedrohung des Vaterlandes über Mode-Patriotismus Klage zu führen, gesetzt auch, er würde nicht Alles als strenge Forderung des Patriotismus ansehen, was Anderen als solche erscheint? Die Begeisterung für Kirche und Kirchlichkeit, welche gegenwärttg einen großen Theil der Katholiken so mächtig erfaßt hat, während man protestantischer Seits daran zu verzweifeln anfängt, kann wahrhaft nur mit Freuden begrüßt werden; als ein bedenkliches Symptom kann sie nie und nimmer gelten.

Aehnlich verhält es sich mit den übrigen Klagepunkten. Würde die Kirche in der gegenwärtigen Krisis gar keine Erregtheit zeigen, so dürfte sie, menschlich zu sprechen, auf keine Zukunft rechnen; ein Organismus, der nicht reagirt, bei solchen Einwirkungen nicht reagirt, ist dem Tode verfallen. Würde die Kirche insbesondere bei ihrer eminent socialen Natur gegenüber den brennenden Fragen und den lebhaften socialen Bewegungen der Gegenwart sich ganz apathisch verhalten, so könnten ihre Todfeinde sich jede Anstrengung ersparen, es sei denn, um ihren Sarg zu zimmern und die Bestattung zu vollziehen. Würde die Kirche jetzt, da das Uebernatürliche so schnöde verachtet wird, nicht ihren übernatürlichen Charakter auf besondere Weise entfalten und angesichts der außerordentlichen Gefahren nicht zu übernatürlicher Hilfe ihre Zuflucht nehmen, so wäre sie ihrer Bestimmung untreu geworden, sie hätte ihr innerstes Wesen verleugnet. Es darf uns fürwahr nicht befremden, daß mannigfache Gebets-Associationen entstanden und daß namentlich die gemeinsamen Wallfahrten größern Aufschwung genommen haben, da sie überaus geeignet sind sowohl als Einigungsmittel für die

Gläubigen zu dienen, als auch ihr Vertrauen auf die Wirksamkeit des Gebetes zu fördern [1]). Daß die Wissenschaft dabei zu Schaden kommt, ist nicht zu befürchten. Trotz der ungünstigen äußeren Verhältnisse hat in den letzten Jahren eine bedeutende Rührigkeit auf theologischem Gebiete sich entwickelt und verschiedene Werke von gediegenem Werth zu Tage gefördert, zum Beweise, daß die erstarkte kirchliche Gesinnung jenen lähmenden Einfluß, wie ihn z. B. die eisige Kälte der kirchenfeindlichen Strömung des vorigen Jahrhunderts bis tief in unser Jahrhundert hinein ausübte, fern zu halten wußte. Uebrigens hat Alles seine Zeit; nicht immer ist der ruhigen Thätigkeit Platz gegönnt, mag sie an und für sich noch so ersprießlich sein (vergl. Luc. 22, 35 f.); es können Augenblicke kommen, von denen es heißt: Haec est hora vestra etc. (Luc. 22, 53.), und in denen der Kirche kaum etwas anderes erübrigt als die Befolgung der Mahnung: Vigilate et orate. Hätten die Machabäer, welche den Kampf für die bedrohte Theokratie so glorreich führten, nur auf den augenblicklichen Vortheil, auf den Nutzen ruhiger Thätigkeit gesehen, so hätten sie nicht wohl daran gethan, den häuslichen Herd zu verlassen und in die Wüste zu flüchten; den augenblicklichen Vortheil wahrten Jene weit besser, die der Zeitströmunng geschmeidig sich fügten und die Hoffnungen Israels mit den Gaben des griechischen Genius vertauschten. (1. Mach. 1, 15 ff.)

Sterile Polemik soll ohne Zweifel vermieden werden und man könnte im Allgemeinen nur sich freuen, wenn mancher Streit unterblieben und manche alte Controverse nicht wieder neu entfacht

---

[1]) In einer Zeit, welche die Religion aus der Oeffentlichkeit ganz verdrängt sehen will, dagegen aber den Cultus der Industrie mit allem Prunke auszustatten bemüht ist, muß jede Manifestation katholischen Lebens, jede Kundgebung übernatürlichen Glaubens und Vertrauens doppelt willkommen sein. Stößt man sich an mancher Eigenthümlichkeit solcher Kundgebungen, so muß man bedenken, daß wie bei jedem Organismus, sei er physischer oder moralischer Natur, so auch bei der Kirche manches als nichtsbedeutende Kleinigkeit erscheinen mag, was für die Erhaltung und Förderung des Lebens nichts weniger als gleichgiltig ist. Was scheint z. B. unbedeutender, als das Symbolische, das manchen Andachtsübungen zu Grunde liegt? Wer aber weiß, welche Rolle von Anfang an die Symbolik in der kirchlichen Liturgie gespielt, wie sehr sie selbst im Leben Christi hervortrat und welchen Effekt sie noch gegenwärtig bei den Gläubigen macht, wird anders darüber urtheilen.

worden wäre. Jedoch man wird es einleuchtend finden, daß nicht jede Auseinandersetzung vermieden werden kann, auch wenn das Streben ein irenisches ist, und man wird es verzeihlich finden, daß vielleicht manches nicht vermieden wird, was vermieden werden könnte; es ist nun einmal so; selbst die Bekämpfung der Polemik kann zu einer das Maß übersteigenden Polemik sich gestalten.

Was die „apokalyptischen Ueberspanntheiten" betrifft, ist es keineswegs meine Absicht, dem Haschen nach vorgeblichen Prophezeiungen, die auf einen äußern Triumph der Kirche Bezug haben, das Wort zu reden, oder eine Zuversicht zu billigen, die im Hinblicke auf den erwarteten Triumph die Entfaltung der Thatkraft lähmt. Allein ich muß andererseits bemerken, daß jene Erwartung gewiß auch ihre Berechtigung hat und keineswegs als bedenkliches Symptom einer verkehrten kirchlichen Richtung betrachtet werden darf. Sie gibt wenigstens Zeugniß von einem lebendigen Glauben an die Unverwüstlichkeit der hl. Kirche. So wenig der Herr einst die Apostel deßhalb belobte, weil sie im Angesichte des Kreuzes, da Alles verloren schien, zaghaft wurden, so wenig wird er diejenigen tadeln, die im Angesichte des Kreuzes die Zuversicht bewahren und des nahen Triumphes sich freuen. Wer die Worte Christi, die Briefe der Apostel (bes. Hebr., 1. Petr.) und die Apokalypse aufmerksam erwägt, kann nicht den geringsten Zweifel darüber hegen, daß der Christ immer den letzten Sieg und Triumph des Reiches Gottes mit seinen mannigfaltigen, durch die ganze Geschichte sich hinziehenden Anticipationen sich gegenwärtig halten soll [1]).

[1]) Wie es mit dem Eintreffen des jetzt erwarteten Triumphes sich verhalten mag, das weiß derjenige, der die Geschicke der Menschheit leitet; jedenfalls aber ist die Verzögerung desselben und die steigende Verschlimmerung der Zustände kein Beweis vergeblicher Hoffnung; denn wem ist es unbekannt, daß der Triumph des Reiches Gottes von Anfang an ein Triumph des Kreuzes war, indem nämlich die Feinde desselben die Verfolgung bis auf's äußerste trieben, aber gerade dadurch seinen Sieg und seine Verherrlichung herbeiführten, oft scheinbaren Erfolg hatten, aber gerade durch den Erfolg ihre eigenen Anschläge vereitelten? Gott hat am Ende großer Entwickelungsperioden schon öfters nach den Tagen äußerster Bedrängniß, in denen Alles verloren schien, plötzlich eine unerwartete Wendung der Dinge herbeigeführt (man denke z. B. an die Diokletianische Verfolgung und an Constantin den Großen); er kann es

Ich leugne nicht, daß man vor allem mit der Gegenwart zu rechnen habe, aber ich kann es nicht tadeln, daß man in der Hoffnung Trost und Ermunterung suche, und noch weniger kann ich es angesichts der übermüthigen Siegeshoffnung der Gegner tadelnswerth finden, daß man durch den Hinblick auf die Lichtseiten der kirchlichen Gegenwart und auf die großartigen Erscheinungen der kirchlichen Vergangenheit den Muth aufrichte und kräftige, nach 1. Mach. 2, 51 ff. u. Hebr. 10, 32 ff. 11, 4 ff.; für Aufdeckung der Schattenseiten, für eine chronique scandaleuse sorgen ohnehin die Feinde bis zum Uebermaß, nicht bloß durch Aufdeckung des Wahren, sondern durch Lüge und Verleumdung.

Ich erinnere noch einmal, daß ich diese Bemerkungen nur der Verständigung wegen machte, und daß mir nichts ferner liegt, als das Streben, Gesinnung und Absichten der anders Denkenden zu verdächtigen.

Es würde sich jetzt darum handeln, die Aufgabe der katholischen Wissenschaft mehr in's Einzelne zu verfolgen; allein ich muß mich mit diesen allgemeinen Bemerkungen begnügen. Zu Andeutungen über einzelne Zweige der Theologie wird sich später in dieser Zeitschrift noch oft genug Gelegenheit darbieten. Das Verhältniß der katholischen Theologie zur protestantischen fordert eine specielle Berücksichtigung und wird deßhalb in einem nachfolgenden Artikel kurz besprochen werden.

---

auch jetzt wieder thun. Und sollte auch der äußere Triumph noch so sehr zögern, der innere, der moralische kann nicht ausbleiben, oder vielmehr, er ist bereits vorhanden; wer die Zerfahrenheit, die Corruptibilität, die Principienlosigkeit, die Mammonsknechtschaft und andere vom Zeitgeiste begünstigte Uebelstände der Gegenwart recht versteht, dem muß die ganze Haltung der Kirche und ihrer Hirten als ein wahrer Triumph erscheinen.

Zum Begriff der Hypostase.

1.

Onomatologisches.

Von Professor F. Stentrup, S. J.

Unnütz möchte es sein, uns weiter über die hohe Bedeutung auszusprechen, welche der Begriff der Hypostase für die Theologie hat. Liegt es ja auf der Hand, daß nicht nur das speculative Verständniß, sondern auch der Besitz selbst der erhabensten Geheimnisse unseres Glaubens durch diesen Begriff bestimmt ist. Oder muß sich nicht der Sinn der dogmatischen Formeln, die sich auf die Glaubenssätze von dem dreieinigen Gotte und dem menschgewordenen Logos beziehen, wesentlich anders gestalten je nach dem Begriffe, den man sich von der Hypostase gebildet hat? Es wird also eine Untersuchung, die darauf abzielt, den Begriff der Hypostase zu entwickeln und festzustellen in der Zeitschrift für katholische Theologie, mit der wir an die Oeffentlichkeit treten, gewiß am Platze sein. Absichtlich bezeichnen wir als Gegenstand unserer Abhandlung den Begriff der Hypostase, und nicht den Begriff der Person. Denn wir sind der Meinung, daß ein möglichst vollkommener Begriff der Hypostase vorausgehen muß, um für die Bestimmung des Begriffes der Person die Bahn zu bereiten. Wie berechtigt diese Meinung ist, wird sich im Verlaufe der gegenwärtigen Untersuchung herausstellen. Hier genüge die Bemerkung, daß, falls man an die Entwicklung des Begriffes der Person ohne stete Rücksichtnahme auf den Begriff der Hypostase geht, die Gefahr nahe liegt, das unterschiedliche Moment zwischen beiden Begriffen nicht nur über Gebühr in den Vordergrund zu stellen, sondern auch so sehr zu betonen, daß die Deckung, die doch

ohne Zweifel innerhalb bestimmter Gränzen zwischen ihnen stattfindet, aufgehoben wird. Damit aber hat man den Weg zu Irrthümern betreten, die auch gegen die beste Absicht das Wesen der katholischen Dogmen alteriren müssen.

Es fehlt nicht an Theologen, welche den Ursprung der hauptsächlichsten Irrlehren gegen die Geheimnisse der Dreieinigkeit und Menschwerdung auf das aristotelische Princip von der Identität der Natur und der Hypostase zurückführen. Sie können sich für diese Ansicht auf manche ältere Schriftsteller, namentlich aber auf Anastasius den Sinaiten berufen, der in seinem Hodegos [1]) sich folgendermaßen ausspricht: „Wer immer nach dem Dafürhalten der griechischen Philosophie mit Aristoteles lehrt, daß Natur und Hypostase oder Person Eins sind, der kann nicht von drei Hypostasen in der heiligen Dreieinigkeit sprechen, ohne auch sofort mit Arius von drei Naturen zu reden; noch vermag er in Christus zwei Naturen zu nennen, ohne gezwungen zu sein, mit Nestorius in Christus zwei Personen oder Hypostasen anzunehmen. Denn von Aristoteles lernte es Nestorius, Natur und Hypostase als Eins und das Nämliche zu betrachten. Die heilige Kirche aber, die fern sich haltend von dem eitlen Gerede des Aristoteles und der Griechen, nach der evangelischen und apostolischen Lehre ihren Glauben bezüglich dessen, was Christus angeht, einrichtet, sagt nicht, daß Natur nnd Hypostase Eins seien.“ Allein nicht mit Unrecht bemerkt Gretser zu dieser Stelle, daß man ohne Grund Aristoteles als den Urheber der Lehre von der allseitigen Identität zwischen Natur und Hypostase bezeichne, und die Irrlehrer, indem sie ihn als Gewährsmann ihrer philosophischen Principien anführen, nur einen

---

[1]) *Ὁδηγοῦ κ. 9. „Ὅσου κατὰ τὸν ὅρον τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας Ἀριστοτελικῆς λέγουσι τὰς φύσεις ὑποστάσεις καὶ πρόσωπα, οὐ δύνανται, οὔτε ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος τρεῖς ὑποστάσεις εἰπεῖν, ἵνα μὴ τρεῖς φύσεις εὑρεθῶσιν, ὡς ὁ Ἄρειος, λέγοντες οὔτε μὴν πάλιν δυνατον αὐτοῖς δύο ὁμολογεῖν ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ φύσεις, ἵνα μὴ ἀναγκασθῶσι καὶ δύο πρόσωπα καὶ ὑποστάσεις ὁμολογεῖν Νεστοριανῶς ἐπ᾽ αὐτῷ. Ἀπὸ γὰρ Ἀριστοτέλους παρέλασε καὶ ὁ Νεστόριος λέγειν τὰς φύσεις ὑποστάσεις. Ἡ δὲ ἁγία Ἐκκλησία ἀποφυγοῦσα τὰς Ἀριστοτελικὰς καὶ Ἑλληνικὰς ματαιολογίας, εὐαγγελικῶς καὶ ἀποστολικῶς, ὡς πρὸ βραχέως εἴρηται, τὰ περὶ Χριστοῦ πιστεύουσα, οὐ λέγει ταὐτὸν τὴν φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν.“*

Beweis dafür liefern, wie wenig sie in ein tieferes Verständniß der aristotelischen Schriften eingedrungen waren. Wenn wir diese Ansicht Gretser's zu der unsrigen machen, so ist es nicht so sehr, weil wir das Bedürfniß fühlen, die Vertheidigung des Aristoteles zu übernehmen, als vielmehr, weil wir dadurch in den Stand gesetzt werden, mit größerer Leichtigkeit und Klarheit die Frage über die Bedeutung und den Gebrauch des Wortes Hypostase zu lösen.

Nach Aristoteles ist die Frage, was das Seiende sei, gleichbedeutend mit der Frage, was die Substanz sei [1]). Der Grund davon ist kein anderer, als weil unter dem Vielen, das seiend genannt wird, das Erste jenes Etwas ist, was Substanz heißt. Denn alles Uebrige wird nur insofern als seiend bezeichnet, in wiefern es der Substanz als Bestimmung irgend welcher Art inhärirt; es ist nicht in sich, sondern nur in einem Andern als seinem Träger, es hat kein primäres, sondern nur ein sekundäres Sein, es ist nicht schlechthin, sondern nur in gewisser Beziehung ein Seiendes, während die Substanz ihr Sein in sich, und somit nicht als ein nur abgeleitetes und beziehungsweises besitzt [2]). Was ist also dem Aristoteles die Substanz, welche er aus dem angeführten Grunde antonomastisch mit dem Namen *οὐσία* bezeichnet? Er handelt über diesen Begriff zwar an manchen andern Stellen seiner Schriften [3]), aber keine übertrifft an Klarheit die bekannte Stelle aus den Kategorien. Substanz im eigentlichsten und vollsten Sinne des Wortes, lehrt hier Aristoteles, ist jedes Seiende, das weder von einem Subjekte ausgesagt wird, noch in einem Subjekte als seinem Träger ist [4]). Er nennt sie erste Substanz (*οὐσία πρώτη*), ein

---

1) Metaphys. L. 7. c. 1: „*Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία.*“

2) Ebend. „*Τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὄν, ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη.*“

3) Es genüge hinzuweisen auf die folgenden Hauptstücke des citirten Buches und auf die ersten Hauptstücke des ersten und zwölften Buches.

4) Categ. c. 3: „*Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατα τε καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν.*“ Wir fügen erläuternd hinzu „als seinem Träger,“ damit der Sinn, in dem Aristoteles nach seiner eigenen Erklärung verstanden sein will, nicht zweifelhaft bleiben könne.

Name, der Alles das bezeichnet, was als Dieses da und somit als ein von allem Andern Unterschiedenes und für sich Daseiendes uns entgegen tritt [1]). Jedoch greift der Substanz-Begriff über die erste Substanz hinaus. Denn wenn es auch ihr allein eigen ist, weder in der logischen, noch in der ontologischen Ordnung ein Subject zu haben, so gibt es doch ein Seiendes, dem es mit ihr gemeinschaftlich ist, kein Subjekt als seinen Träger zu haben. Es ist nämlich dasjenige, was bei Aristoteles *τὸ τί ἦν εἶναι* [2]) heißt, und was wir die Natur oder die Wesenheit des Einzeldinges zu nennen pflegen [3]). Denn da dieses Seiende Eins ist mit dem Einzeldinge, dessen Wesenheit es ausdrückt, so kann es unmöglich in einem Subjekt als seinem Träger sein (in subjecto inhaesionis). Da es aber von dem Einzeldinge ausgesagt wird, so hat es zweifellos ein Subjekt der Aussage (subjectum praedicationis) [4]). Das ist es nun, was Aristoteles zweite Substanz (*οὐσία δευτέρα*) nennt; zweite, offenbar deßhalb, weil ihr das der Substanz eigenthümliche Merkmal nur durch ihre Beziehung zur ersten Substanz zukömmt. Dadurch also unterscheidet sich in erster Linie die zweite Substanz von der ersten, daß jene das Insich- und Fürsichsein nicht schlechthin durch sich, sondern wegen ihrer realen Einheit mit dieser besitzt, und deßhalb als solche nicht ein von allem Andern unterschiedenes und für sich bestehendes Dasein hat.

Mit diesem Unterschiede verbindet sich nach Aristoteles ein anderer, den er sogar häufig allein zu betonen scheint, daß nämlich die zweite Substanz das Allgemeine, die erste hingegen das Einzelne ist. Man würde jedoch sehr irren, wenn man Aristoteles

---

1) *„Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν, ὅτι τόδε τί σημαίνει. ἄτομον γὰρ καὶ ἐν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν."*

2) Eine weitere Erklärung dieser Formel siehe bei Schwegler Metaph. des Arist. 4. Bd. S. 369, eine kürzere und einfachere bei Petavius De Trin. l. 4. c. 1.

3) Aristoteles sagt deshalb an der angezogenen Stelle cat. 3., daß das genannte Seiende nicht das *τόδε τι*, sondern das *ποιόν τι*, d. h. die Beschaffenheit des dem Dinge eigenthümlichen Seins bezeichne.

4) Es möchte nicht unnütz sein, zu bemerken, daß Aristoteles, wenn er vom Subjekt der Aussage spricht, das Subjekt nicht im Sinne der Grammatik, sondern im Sinne der Dialektik nimmt, in welchem nämlich das Subjekt das dem Prädikate Unterstehende bedeutet, wie es z. B. der Fall ist bei Mensch und Thier bezüglich des Prädikates sinnbegabtes Wesen.

die Ansicht zuschriebe, daß das die zweite Substanz bestimmende Moment in ihrer Allgemeinheit zu suchen sei. Freilich ist ihm alles Allgemeine zweite Substanz, aber nicht gerade deßhalb, weil es allgemein ist, sondern weil es als Allgemeines nicht von Allem ausgeschieden für sich zu sein vermag. Wenn es somit auch gelänge, aus den Werken des Aristoteles den Nachweis zu liefern, daß nach seiner Lehre nur das Allgemeine zweite Substanz sei, so würde daraus keine andere Folgerung gezogen werden können, als der Philosoph habe nur das Allgemeine als ein Etwas denken können, das zwar in sich und in keinem andern Subjekte, jedoch nicht von allem Andern unterschieden für sich sei. Hätte er eine Wesenheit gekannt, wie wir sie kennen, die einzeln und zwar nothwendig einzeln ist und dennoch drei von einander real Unterschiedenen gemein ist, so hätte er unbedingt nach seinen Principien sie für eine zweite Substanz erklären müssen. Denn einer solchen Wesenheit kömmt das Fürsichsein nur in so ferne zu, inwiefern sie mit Jedem der drei Unterschiedenen Eins ist; nicht aber, inwiefern man sie, absehend von den drei Unterschiedenen, in sich allein betrachtet. Wir dürfen folglich die Behauptung aufstellen, daß die Correctur, welche die aristotelische Lehre über die zweite Substanz durch die Offenbarungslehre erfahren hat, sich nicht so sehr auf den Begriffsinhalt, als vielmehr auf seine Ausdehnung bezieht, indem wir durch die Offenbarung zur Kenntniß eines Einzelnen gelangten, welches das Fürsichsein nur in seiner Einheit mit drei von einander real Unterschiedenen besitzt, und darum als zweite Substanz angesehen werden muß.

Hieraus erhellt nun schon zur Genüge, daß Aristoteles ebenso wenig, als er den letzten formellen Grund der zweiten Substanz in der Allgemeinheit sah, den letzten formellen Grund der ersten Substanz in ihrer Einzelnheit sehen konnte. Nichtsdestoweniger lohnt es sich der Mühe, durch einige Bemerkungen auch diesen Satz zu erhärten. Nur das Einzelne kann erste Substanz sein, aber nicht jedes Einzelne ist nothwendig erste Substanz, selbst dann nicht, wenn es offenbar den Charakter der zweiten Substanz nicht hat. Denn damit ein Seiendes erste Substanz sei, muß in ihm ein Sein ganz und vollständig enthalten sein. Nun gibt es aber unter dem, was Einzeln ist, Manches, in dem ein Sein nicht ganz und vollständig, sondern nur theilweise enthalten ist. So

ist nach der aristotelischen Theorie sowohl die Materie, als auch die Form ein Einzelnes, aber weder in jener noch in dieser ist das ganze Sein des Körpers enthalten; ebenso, wenn vom Menschen die Rede ist, ist sowohl der Leib als auch die Seele ein Einzelnes, aber das ganze Sein des Menschen findet sich weder in jenem noch in dieser allein. Und doch wird es Niemandem, der auch nur einen oberflächlichen Begriff von der zweiten Substanz sich gebildet hat, beifallen, Materie und Form bezüglich des Körpers, oder Leib und Seele bezüglich des Menschen zweite Substanzen zu nennen. Es kann folglich keinem Zweifel unterliegen, daß es manches Einzelne gibt, welches nicht erste Substanz ist, und doch nicht zweite Substanz ist. Was ist es dann aber, wenn es keine von beiden ist? Es ist Theilsubstanz [1]), weil es seiner Natur nach bestimmt ist als Bestandtheil mit einem Andern zur Einheit eines ganzen und vollständigen Seins verbunden zu werden. Daß Aristoteles berechtigt war, das Einzelne, welches nur theilweise ein Sein in sich befaßt und nur durch die Vereinigung mit einem Andern zu seiner natürlichen Vollendung gelangt, nicht als erste Substanz zu betrachten, kann wenigstens im Allgemeinen nicht bestritten werden. Denn der Name erste Substanz drückt eine bestimmte Weise des Seienden aus, das in seiner Natur und Wesenheit vollendet ist, und kann somit all' jenem nicht beigelegt werden, dem diese Vollendung mangelt. Und wäre es nicht ein Widerspruch, von einer Theilsubstanz das Insich- und Fürsichsein der ersten Substanz aussagen zu wollen? Die Frage kann nur sein, ob Aristoteles festhaltend an dem Begriffe der ersten Substanz, den wir oben von ihm vernahmen, behaupten konnte, daß die Theilsubstanz nicht unter denselben falle. Wir glauben diese Frage bejahen zu müssen. Denn nach Aristoteles ist erste Substanz das Seiende, welches weder von einem Subjekte ausgesagt wird, noch in einem Subjekte ist. Entspricht nun die Theilsubstanz diesen Bedingungen, wenn sie in vollem Sinne und nach ihrer ganzen Ausdehnung genommen werden? Keineswegs; da sie zwar nicht

---

[1]) Mit diesem Namen bezeichnet Aristoteles es häufig; wir verweisen nur auf Categ. cc. 3. 5. Wenn er es aber bisweilen Substanz schlechthin nennt, so erinnert er daran, daß die Theile auf eine andere Weise Substanz heißen, als das Ganze, z. B. Met. l. 7. c. 3.

wie die zweite Substanz von einem Subjekte ausgesagt wird, noch wie das Accidenz in einem Subjekte ist, aber doch in einem Andern wie der Theil in einem Ganzen ist, und deßhalb von ihm in der Weise ausgesagt werden kann, in welcher überhaupt der Theil vom Ganzen ausgesagt werden darf. Daher erklärt denn auch Aristoteles, daß der allgemeine Satz: Die Substanz gehört nicht zum Umfange dessen, was in einem Subjekte ist, mit der Beschränkung verstanden werden müsse, daß die Substanz nie ein Subjekt als Träger habe [1]; indem es sich nicht läugnen lasse, daß es Substanzen gebe, die in einem andern Sinne thatsächlich in einem Subjekte existiren. Solche Substanzen sind aber eben die Theilsubstanzen, welche, weil sie Theilsubstanzen sind, nicht das Seiende sind, dem das Insich- und Fürsichsein zukömmt, sondern nur durch ihre Vereinigung es constituiren, und somit streng genommen zu demjenigen gehören, wodurch Etwas ist, nicht aber zu demjenigen, was ist. Will man also den formellen Grund der ersten Substanz in ihre Einzelnheit setzen, so darf man sich dafür auf die Auktorität des Aristoteles so lange nicht berufen, als man die Einzelnheit nur in ihrem Gegensatz zur Allgemeinheit und nicht in ihrem Gegensatz zur Gemeinschaft des Seins mit einem Andern schlechthin nimmt. Ist nun dem so, dann scheint es am Tage zu liegen, daß man dem aristotelischen Begriffe der ersten Substanz treu bleiben kann, ohne zugeben zu müssen, daß jedes Einzelne, dem nichts an seiner Wesensvollendung abgeht, mit absoluter Nothwendigkeit erste Substanz sei. Denn nehmen wir an, [2]) ein Seiendes, das in seiner Natur vollendet ist, erhalte über seine natürliche Vollendung hinaus eine höhere die Grenzen dieser und jeder Natur übersteigende substanziale Vollendung, so hätten wir ein Einzelnes, dem nichts an seiner Wesensvollendung abgeht, und dennoch nicht erste Sub-

---

[1]) Categ. 3. „*Μὴ ταραττέτω δὲ ἡμᾶς τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν ὡς ἐν ὑποκειμένοις ὄντα τοῖς ὅλοις, μή ποτε ἀναγκασθῶμεν οὐκ οὐσίας αὐτὰ φάσκειν εἶναι. οὐ γὰρ οὕτω τὰ ἐν ὑποκειμένῳ ἐλέγετο τὰ ὡς μέρη ὑπάρχοντα ἔν τινι.*“

[2]) Was Aristoteles über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit dieser Annahme gedacht haben könnte oder gar gedacht hat, ist für unsere Frage ganz gleichgültig; denn nicht darum handelt es sich, ob ein derartiges Einzelnes dasein könne, sondern ob es, falls es dasein kann, nach aristotelischer Lehre noch als erste Substanz gelten müsse.

stanz wäre. Denn wir würden in dieser Voraussetzung ein Einzelnes vor uns haben, das nicht als ein Ganzes existirte, sondern gleich einem Theile in die Gemeinschaft des Seins mit einem Höhern aufgenommen wäre. Nun ist aber nach aristotelischem Begriffe der ersten Substanz nichts eine solche, was wie immer als Theil eines Andern betrachtet werden kann. Folglich ist auch das in seiner Natur vollendete Einzelne nicht erste Substanz, falls ihm innerhalb der Ordnnng der Substanz eine höhere Vollendung zu Theil wird. Hieran knüpft sich eine Frage, die wir um so weniger umgehen möchten, je inniger sie mit dem Gegenstande und Zwecke unserer Abhandlung verknüpft ist. Nämlich dürfen wir das Einzelne, dem zwar Wesensvollendung innewohnt, das aber in der Gemeinschaft des Seins mit einem Höhern und durch sie seine Substanzvollendung erreicht, auch als zweite Substanz bezeichnen? Wir dürften es nicht, wenn es Theil im vollen und strengen Sinne des Wortes sein würde, d. h. wenn es durch Vereinigung mit einem andern Theile die erste Substanz constituiren und somit wirklicher Bestandtheil des Wesens sein würde, dem das Insich- und Fürsichsein durch reale Einheit mit der ersten Substanz zukömmt. Ist es ja klar, daß die zweite Substanz nicht ein constituirender Theil der ersten Substanz zu sein vermag. Aber wenn jenes Einzelne, wie es in der That ist, nur als Theil im weitern Sinne sich erweist, indem es die erste Substanz nicht constituirt, sondern nur in die Gemeinschaft ihres präexistirenden Seins aufgenommen wird, so daß diese außer der ihr eigenen Wesenheit in Kraft der Vereinigung eine zweite Wesenheit besitzt, dann dürfen wir sie als zweite Substanz bezeichnen. Nur müssen wir den oben aufgestellten Begriff der zweiten Substanz dahin vervollständigen, daß sie eine Substanz sei, der das Fürsichsein nur in ihrer realen Einheit o d e r in ihrer realen Vereinigung mit der ersten Substanz zukömmt. Denn das Einzelne, von dem wir reden, ist ja eben durch Aufnahme in ein höheres für sich bestehendes Sein ohne das seiner Natur entsprechende Fürsichsein, und hat nur das Fürsichsein des präexistirenden und aufnehmenden Seins. Nicht also durch reale Einheit mit einer ersten Substanz, in der es als das erste, die Beschaffenheit des ihr eigenthümlichen Seins bestimmende Princip zu denken wäre, sondern durch reale Vereinigung mit einer ersten Substanz, die ihrem eigenthümlichen Sein nach schon bestimmt

ist, ist es des Fürsichseins theilhaft. Aber, könnte man fragen, ist es denn der zweiten Substanz nicht eigen das Sein der ersten Substanz zu bestimmen? Ohne Zweifel; allein es ist ihr nicht bedingungslos eigen, das Sein der ersten Substanz zuerst zu bestimmen, sondern nur es irgendwie zu bestimmen. Obwohl nun die zweite Substanz, die durch reale Vereinigung mit einer ersten Substanz [1]) Theil hat an dem Fürsichsein dieser, unmöglich ihr Sein zuerst bestimmen kann, so läßt es sich doch nicht läugnen, daß sie sich bezüglich ihrer bestimmend verhält. Denn ist auch in diesem Falle die zweite Substanz nicht das Sein, durch das die erste Substanz schlechthin ist, so ist sie doch das Sein, durch das die erste Substanz Etwas wird, was sie vorhin nicht war, und durch dessen Annahme sie somit außer dem, was sie als präexistirende Substanz durch sich schon war, noch etwas Anderes zu sein anfängt.

Und nun möchte es wohl als hinreichend erwiesen angenommen werden dürfen, daß man Aristoteles mit Unrecht für die Irrlehren der Sabellianer, Arianer, Tritheiten, Nestorianer und Eutychianer verantwortlich macht. Nichts lag ihm ferner, wie es seine Anschauungen von der zweiten und ersten Substanz und ihrem Verhältnisse zu einander zeigen, als jene Lehre von der allseitigen Identität zwischen Natur und Hypostase, die ihm manche Schriftsteller mit dem Sinaiten Anastasius zum Vorwurf machen. Freilich geben wir gerne zu, daß dem scharfsinnigen Philosophen die Ansichten von einer realen Unterscheidung zwischen Natur und Hypostase, welche in der spätern Scholastik viele Vertreter fanden, ganz und gar unbekannt waren, allein muß man denn eine solche Unterscheidung festhalten, um der Annahme einer allseitigen Identität zwischen Natur und Hypostase auszuweichen? Ist es zu diesem Zwecke nicht genug, eine virtuale Unterscheidung zwischen ihnen anzuerkennen? Daß aber Aristoteles Natur und Hypostase virtual von einander unterschied, glauben wir nach unsern obigen Auseinandersetzungen für evident erklären zu können. Man wende uns dagegen nicht

---

[1]) Wir brauchen wohl kaum zu bemerken, daß erste Substanz hier gleichbedeutend ist mit Hypostase. Es ergibt sich das ja aus Allem, was wir bisher sagten. Daß wir aber berechtigt sind, die erste Substanz als gleichbedeutend mit Hypostase zu nehmen, wird der Verlauf unserer Abhandlung beweisen.

ein, Aristoteles habe dafür gehalten, daß es in der Wirklichkeit stets so viele Naturen gebe, als es Hypostasen gibt, und umgekehrt, so viele Hypostasen, als es Naturen gibt, die ein Sein ganz und vollständig enthalten. Denn abgesehen von der Erwiderung, die dieser Einwand schon oben fand, liegt es auf der Hand, daß er in der That kein Einwand ist. Oder folgt etwa aus dieser Meinung, die man Aristoteles zuschreibt, daß Natur und Hypostase schlechthin Eins seien? Man müßte die Gesetze der Logik umstoßen, wenn man es behaupten wollte, da die Denkgesetze es nicht gestatten, von dem Bedingten auf eine bestimmte Bedingung zu schließen, es sei denn, man habe vorher dargethan, daß das Bedingte nur Folge eines einzigen Grundes sein könne. Wer in der Welt aber möchte den Satz aufstellen, daß die Unzertrennlichkeit zwischen Hypostase und Natur bezüglich des Daseins, welche Aristoteles gelehrt haben soll, nur Folge allseitiger Identität zwischen beiden sein und keinen andern Erklärungsgrund haben könne?

Doch genug darüber; wenden wir uns jetzt zu der Untersuchung, die uns hauptsächlich zu den voranstehenden Bemerkungen über die Lehre des Aristoteles bewog; nämlich zu der Untersuchung über die Bedeutung und den Gebrauch des Wortes Hypostase. Es ist bekannt, daß dieses Wort bei den profanen Schriftstellern vieldeutig ist und nur selten oder vielleicht nie in jenem Sinne angetroffen wird, den es in der Kirchensprache erhalten hat. Die Aeußerung des Sokrates [1]) sohin, daß ὑπόστασις bei außerkirchlichen klassischen Auctoren niemals die Bedeutung habe, welche man damit in der Kirche verband, und erst bei neuern Philosophen für οὐσία zu stehen pflege, darf wohl kaum der Ueberteibung beschuldigt werden. Möge man übrigens darüber denken, wie man will, es läßt sich nicht leugnen, daß das Wort ὑπόστασις etymologisch betrachtet, nicht ungeeignet ist, den Begriff der οὐσία des Aristoteles auszudrücken und somit zur Bezeichnung desselben angewandt werden kann. Das aber genügt, um den kirchlichen Gebrauch dieses Wortes wissenschaftlich zu rechtfertigen und ihm wenigstens den Werth eines gut gewählten technischen Ausdruckes zu wahren, wenn man ihm den Werth eines klassischen Ausdruckes bestreiten zu müssen glaubt.

---

[1]) Hist. eccl. l. 3. c. 7.

Weil nun aber bei Aristoteles nicht nur die erste, sondern auch die zweite Substanz den Namen οὐσία trägt, so darf es uns nicht wundern, daß man in den ersten vier Jahrhunderten der Kirche und darüber hinaus auch durch das Wort ὑπόστασις bald die erste, bald die zweite Substanz bezeichnete. Und hier dürfen wir die Frage nicht ganz unberührt lassen, welche Bedeutung das Wort ὑπόστασις im Briefe des Apostels an die Hebräer habe. Ist es so gewiß, als es Viele, und unter ihnen Petavius (tom. 2. l. 6. c. 6) annehmen, daß der Apostel im Briefe an die Hebräer (1, 3.), wo der Sohn χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ heißt, durch das Wort ὑπόστασις nicht die erste, sondern die zweite Substanz oder, was auf das Gleiche hinausläuft, nicht die Person, sondern die Wesenheit bezeichne? Wir glauben es nicht, sondern sind sogar der Meinung, daß die entgegengesetzte Ansicht nicht unschwer gegen Petavius sich halten läßt. Es würde uns zu weit führen, wenn wir die Zeugnisse der Väter, auf welche sich Petavius beruft, einzeln einer eingehenden Prüfung unterziehen wollten; uns will es bedünken, daß nicht wenige derselben gegen ihn sprechen. Nur das Eine bemerken wir ohne Furcht, die Bescheidenheit zu verletzen, daß die von Petavius zur Widerlegung der gegentheiligen Ansicht vorgebrachten Gründe nicht stichhaltig sind. Daß ὑπόστασις in der angezogenen Stelle des Apostels nicht abstract genommen werden könne, muß man Petavius zugestehen, nicht nur, weil der Text des Apostels es nicht gestattet, sondern auch weil das Wort ὑπόστασις in älterer Zeit nie abstract gebraucht wurde, und in neuerer Zeit von Wenigen selbst jener, die das Wort Subsistenz als ein Abstractes betrachten, abstract gebraucht werden dürfte. Die Frage beschränkt sich also auf ὑπόστασις concret genommen, inwiefern es nämlich Person bedeutet. Petavius glaubt nun durch folgendes Argument zu beweisen, daß ὑπόστασις bei Paulus in diesem Sinne nicht verstanden werden könne: Der Sohn wird vom Apostel das Ebenbild der Hypostase des Vaters, d. h. der Hypostase genannt, welche der Vater hat. Nun hat aber der Vater nicht den Vater, noch ist er im Vater. Folglich kann unter der Hypostase nicht die Person des Vaters verstanden werden, sondern man muß darunter seine Wesenheit verstehen. Aber setzen wir den Fall, der Apostel hätte nach fast allgemeinem Sprachgebrauch den Sohn das Ebenbild der Person des Vaters genannt, würde dann

nicht die ganze Argumentation Petavius' nichtig sein? Da nun gerade das die Ansicht der Gegner ist, welche Petavius bekämpft, so dürfen sie wohl mit Recht über diesen seinen Beweis zur Tagesordnung übergehen. Was hindert außerdem, daß der Genitiv des Vaters als ein erklärender und näher bestimmender aufgefaßt werde, ähnlich wie es zu geschehen hat, wenn man sagt: Die Person oder die Hypostase des Petrus. Ob diese Ausdrucksweise philosophisch oder auch nur grammatisch vertheidigt werden kann, ist eine Frage, die nicht zur Sache gehört; es ist genug, daß der Sprachgebrauch sie billigt. Jedoch Petavius glaubt sogar den Grund, den er gegen die abstrakte Auffassung der ὑπόστασις als Persönlichkeit oder Paternität vorgebracht hatte, auch gegen jene anführen zu dürfen, die unter ὑπόστασις die Person verstehen. Denn, sagt er, der Sohn ist nicht Ebenbild des Vaters, in wiefern er Vater ist, sondern in wiefern er für sich bestehender Gott ist. Und deßhalb erklärt er die Worte des Apostels: Der Sohn ist das Ebenbild der Hypostase des Vaters durch den relativen Zusatz: der Hypostase, welche im Vater ist, und meint, daß dadurch nur die Consubstantialität des Sohnes mit dem Vater gelehrt werde. Allein könnte man ihm da nicht erwidern, daß der Apostel, indem er uns den Sohn als das Ebenbild der Hypostase des Vaters vor Augen stellt, mehr lehren will, als nur seine Consubstantialität mit dem Vater? Abgesehen davon, daß er diese schon hervorhob, als er den Sohn unmittelbar vorher den Abglanz der Herrlichkeit nannte, scheint er offenbar dem Sohne Etwas zuschreiben zu wollen, das ihm eigenthümlich und nicht mit einer andern Person gemein ist. Das ist aber nicht die Consubstantialität mit dem Vater, weil sie dem hl. Geiste nicht weniger, als dem Sohne zuzuschreiben ist. Was ist aber nun dem Sohne als dem Ebenbilde der Hypostase des Vaters eigenthümlich? Eigenthümlich ist ihm als solchem nur das Eine, daß er zugleich mit der Wesenheit und Natur des Vaters, die durch ewige Zeugung ihm mitgetheilt wird, die Person des Vaters, in wiefern sie eine solche ist, erkennbar macht und darstellt. Dahin gehört die Antwort, welche Christus einst dem Philippus auf die Bitte gab: Herr, zeige uns den Vater. „So lange Zeit war ich bei euch und ihr habt mich nicht erkannt? Philippus, wer mich sieht, der sieht auch den Vater“ (Joh. 14. 9.). Denn das heißt doch gewiß nicht nur, wer den Sohn sieht, sieht die

Wesenheit des Vaters, weil der Sohn von ihm gezeugt, seine Wesenheit besitzt, sondern auch, wer den Sohn sieht, der sieht auch zugleich den Vater, als Vater, weil der Sohn als Sohn nicht gesehen werden kann, als in wiefern er durch ewige Zeugung vom Vater ausgeht. Und so hätte man eine Lösung des Einwandes, den Petavius der von ihm verworfenen Erklärung entgegenstellt, die zugleich als ein Beweis für diese Erklärung angesehen zu werden verdient. Doch wir haben keinen Grund, uns weiter auf das Meritorische dieser Ansichten einzulassen, indem wir die Meinung unsers Collegen, des P. Anton Tuzer, Professor der Exegese an der hiesigen Hochschule theilen, daß beide Ansichten etwas als erwiesen voraussetzen, was weder erwiesen ist, noch vielleicht je erwiesen werden kann. Beide nehmen nämlich an, daß das Fürwort αὐτοῦ im paulinischen Text demonstrativ gebraucht werde und sich auf den Vater beziehe, nicht aber als reflexives den Sohn bezeichne. Und dennoch hätte diese Annahme einer Prüfung bedurft, da sie nichts weniger als evident ist. Oder will man etwa die Nothwendigkeit einer solchen Prüfung dadurch zurückweisen, daß Paulus nicht αὑτοῦ, sondern αὐτοῦ schreibt? Wir wollen nicht darauf erwidern, daß der ursprüngliche Text weder αὑτοῦ noch αὐτοῦ hatte, indem es damals noch nicht Sitte geworden war, den Spiritus durch Schriftzeichen auszudrücken; noch wollen wir die Vermuthung aussprechen, daß αὑτοῦ die richtige Lesung sei, im Gegentheile behaupten wir, die Lesart αὐτοῦ müsse festgehalten werden, weil alle handschriftlichen Codices sie enthalten; aber wir glauben keinen gegründeten Widerspruch zu erfahren, wenn wir es für irrthümlich erklären, darin allein, daß wir beim Apostel αὐτοῦ lesen, einen entscheidenden Beweis sehen zu wollen, daß das Fürwort demonstrativ genommen werden müsse. Denn es ist gewiß, daß αὐτοῦ nicht selten sowohl bei Profanschriftstellern als auch und ganz besonders bei den Verfassern der hl. Schrift als reflexes statt αὑτοῦ gebraucht wird.[1]) Ja Bleek hält es sogar für sehr wahrscheinlich, „daß die neutestamentalischen Schriftsteller das αὑτου als Reflexivum gar nicht gekannt haben, sondern wo sie αυτου

---

[1]) S. Fritzsche, Evang. Matth. Lipsiae 1826, p. 858 sq.; Winer Grammatik des neutestamentalischen Sprachidioms. Leipzig 1844, S. 175 f.; Bleek, der Brief an die Hebräer. Berlin 1836, S. 67 f.

schrieben, dieses nur als αὐτοῦ meinten, während sie für das eigentliche Reflexivum nur die volle Form ἑαυτοῦ kannten, welche sich dann auch in den Fällen, wo durch den Sinn bestimmt das Reflexivum gefordert wird, gewöhnlich im Texte ohne Varianten, oder wenigstens in den ältesten Handschriften findet." Man geht also zu weit, wenn man aus der Beschaffenheit des Spiritus an unserer Stelle schließen will, daß αὐτοῦ nur in demonstrativer Bedeutung genommen werden könne. Nicht der Spiritus ist es, der entscheidet, nicht die grammatische Form, sondern von der Hermeneutik allein ist die Entscheidung zu erwarten, ob αὐτοῦ als demonstratives Fürwort den Vater, oder als reflexes den Sohn bezeichne. Wir glauben, daß nicht unbedeutende Gründe das Letztere als das Richtige erscheinen lassen, so daß der Sinn des paulinischen Textes nicht ist: Der Sohn ist das Ebenbild der Hypostase, d. h. der Wesenheit oder der Person des Vaters, sondern vielmehr: Der Sohn ist das Ebenbild seiner Hypostase, d. h. seines Princips. In der That, da sich αὐτοῦ demonstrativ genommen offenbar nicht auf ἀπαύγασμα beziehen kann, so kann man nur das ὁ θεός des ersten Verses als Subject seiner Beziehung angeben. Nun scheint es aber erstlich sehr unwahrscheinlich zu sein, daß der Apostel das Pronomen αὐτοῦ auf ein so entferntes Subject beziehe, namentlich, weil er schon im Anfange des dritten Verses den Sohn als grammatisches Subject einführte und den Vater fortan nicht mehr mit concreten, sondern mit abstracten Namen, wie es die Namen τῆς δόξης und τῆς μεγαλωσύνης sind, nennt. Außerdem, wenn αὐτοῦ auf den Vater zu beziehen ist, warum steht es denn nur bei ὑποστάσεως, nicht aber auch bei δόξης und bei μεγαλωσύνης? Eine Frage, die wegfällt, sobald man αὐτοῦ als Reflexivum betrachtet. Wichtiger noch für unsern Zweck ist es, daß Paulus an den fraglichen Text anknüpfend schreibt: φέρων τε πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Hier aber hat αὐτοῦ die Bedeutung des Reflexivums auf den Sohn, indem der Apostel uns lehrt, daß der Sohn Alles durch das Wort seiner eigenen Macht im Dasein erhalte, nicht aber etwa nur, daß er alle Dinge durch das Wort der Macht des Vaters erhalte. Mit welchem Rechte also leugnet man, daß die gleiche Bedeutung auch dem unmittelbar vorausgehenden αὐτοῦ zukomme? Findet doch auch auf diesen Fall der allgemeine herme-

neutische Grundsatz seine Anwendung, daß die gleichen Worte im gleichen Contexte und Texte auf das gleiche Subjekt bezogen werden müssen. Wohl wissen wir, daß dieser Grundsatz nicht unbeschränkt urgirt werden darf, daß es zwingende Gründe geben kann, die einen Ausnahmsfall constatiren, allein wo wäre denn ein zwingender Grund', der in unserm Texte einen solchen Fall nachwiese? Wir wenigstens sehen keinen andern, als der in der unbegründeten Annahme läge, daß ὑπόστασις nichts anders als Wesenheit oder Person bedeuten könne. Aber, wird man uns erwidern, wir lesen ja an der angeführten Stelle nicht αὐτοῦ, sondern αὑτοῦ. Daß diese Lesart in den gewöhnlichen Ausgaben sich findet, unterliegt keinem Zweifel, aber daß sie als die richtige betrachtet werden müsse, können wir nicht zugeben. Wir wollen nicht darauf zurückkommen, was sich mit der größten Wahrscheinlichkeit annehmen läßt, daß die neutestamentalischen Schriftsteller keine Spiritus setzten; wir wollen nicht sagen, daß die ältesten noch vorhandenen Manuscripte keine Spiritus haben; noch wollen wir uns abermals auf die Ansicht Bleek's berufen, daß den neutestamentalischen Schriftstellern das αὑτοῦ als Reflexivum unbekannt war und wo sie αυτου schrieben, dieses stets als αὐτοῦ meinten; nur das entgegnen wir, daß Tischendorf in seiner critischen Ausgabe des griechischen Textes [1]) nichts von dem αὑτοῦ weiß, sondern ohne jede Bemerkung αὐτοῦ hat. Ebenso wenig kennt Lünemann [2]), der mit großer Genauigkeit bis in die kleinsten Einzelnheiten hinein alle Abweichungen und Varianten notirt, das αὑτοῦ, und schreibt αὐτοῦ, ohne eine Rechtfertigung für nöthig zu erachten. Höchst wahrscheinlich haben wir somit αὑτοῦ Editoren zu verdanken, welche unbekannt mit dem reflexiven Gebrauch des αὐτοῦ eine Correctur anbringen zu müssen glaubten. Es ließe sich der gegebene Beweis verstärken, wenn wir mit gleicher Gewißheit behaupten könnten, daß der Apostel in der Aufzählung der Vorzüge des Sohnes fortfahrend nicht geschrieben habe, wie wir jetzt lesen: δι' ἑαυτοῦ καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν, sondern: δι' αὐτοῦ

---

[1]) Novum Testamentum graec. Editio septima Critica minor. Lipsiae 1859.

[2]) Critisch-exegetisches Handbuch über den Hebräerbrief. 3. Auflage. Göttingen 1867, als 13. Abtheilung des critisch-exegetischen Commentars über das N. T. v. Dr. Heinrich, Aug. Wilh. Meyer.

κ. τ. λ. Allein da diese Gewißheit uns mangelt,[1]) begnügen wir uns mit dem Gesagten. Bezieht sich aber nun das *αὑτου* als Reflexivum auf den Sohn, dann ist es klar, daß der Satz des hl. Paulus keinen andern Sinn haben kann, als den oben angegebenen.

Doch unterlassen wir es nicht eine Begründung anzufügen, die sich aus dem Worte *ὑπόστασις* selbst ergibt. Ohne behaupten zu wollen, daß *ὑπόστασις* im Sinne von Wesenheit oder Person zur Zeit, in welche die Abfassung des Hebräerbriefes fällt, ganz ungebräuchlich war, dürfen wir es doch als ausgemacht annehmen, daß es nur äußerst selten in diesem Sinne vorkam, während andere Bedeutungen dieses Wortes, und namentlich die aus der Etymologie zunächst sich ergebende, wonach es Fundament und Grundlage bezeichnet, zu den gewöhnlichen gehörten. In der Natur der Sache aber nun liegt es, daß die Worte eines Schriftstellers in dem Sinne auszulegen sind, den ihre Zeit gewöhnlich damit verband, und ihnen ohne wahre Nothwendigkeit nie ein Sinn untergestellt werden darf, in dem sie selten und fast nur ausnahmsweise gebraucht wurden. Wenden wir dieses Gesetz auf unsere Stelle bei Paulus an, so werden wir nur dann gestatten können, daß anstatt der ursprünglichen und gewöhnlichen Bedeutung des Wortes *ὑπόστασις* die ferner liegende und seltenere angenommen werde, wenn man die Nothwendigkeit dieser Auslegung schlagend darthut. Dieser Beweis wird aber um so weniger angetreten werden können, als wir mit Beibehaltung der ursprünglichen Bedeutung des genannten Wortes einen Sinn des paulinischen Textes anzugeben vermögen, gegen den vom exegetischen Standpunkte aus kein erheblicher Einwand vorliegt. Es ist eben jener, dem wir den Vorzug vor jedem andern geben zu müssen meinen. Obwohl diese Bemerkung, auch allein betrachtet nicht ohne Gewicht ist, so wird sie doch erst durch eine

---

[1]) „Vor *καθαρισμόν*, schreibt Lünemann a. a. O., fügen Elz., Witst., Griesb., Matth., Schulz, Bloomfield, Tisch. VII., Reiche nach D***; fast sämmtlichen Minusk., Lyr. utr. (Aeth.?) Ath. p. 362. Chrys. in text. et comm. dis., Oec., Theophyl., (Angl.?) *δι' ἑαυτοῦ* hinzu. Aber *δι' ἑαυτοῦ*, statt dessen *δι' αὑτοῦ* bei D*. 137. Copt. Clar. Germ. Cyr. (sem.) Didym. Theodoret. in t. et comm. Euthal. Damasc. in textu sich findet, fehlt bei A. B. D**. Sin. 17. 46*. 47. 80. Vulg. Arm. Cyr. (saepe) Cyr. Hieros. Pseudo-Athanas. (ed. Bened. II. 337) Damasc. (comm.) Sedul. Cassiod. Bed."

andere in ihr wahres Licht gestellt. Wir treffen nämlich das Wort ὑπόστασις in den paulinischen Briefen außer an unserer Stelle noch an vier andern Stellen. [1]) In diesen Stellen aber hält der Apostel an der ursprünglichen und etymologischen Bedeutung des Wortes fest; nur daß dieselbe je nach dem Gegenstande, den er behandelt, verschieden modifizirt erscheint. Wir umgehen, als weniger bedeutend, die Stellen aus dem Corintherbriefe, und beschränken uns auf die zwei Stellen, welche das Schreiben an die Hebräer enthält. Aber auch da ist es genug, wenn wir bei 11. 1. stehen bleiben, weil die andere Stelle mit dieser ihre Erklärung findet. Denn ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως 3. 14. ist hebraistische Form für ἀρχὴ ὑποστατική, und bezeichnet den Glauben, durch den wir Christo uns nähern, mit ihm uns verbinden und seiner theilhaftig werden, wie es sich sowohl aus dem ganzen Contexte als auch durch Vergleichung mit V. 6. ergibt. Eben der Glaube aber ist es, der 11. 1. ἐλπιζομένων ὑπόστασις genannt wird, d. h. das Fundament und die Wurzel all' der Güter, die durch Christus uns geworden sind. Was anders denn sind die ἐλπιζόμενα, von denen Paulus redet, als die geistigen, übernatürlichen Güter dieses Lebens und des jenseitigen Lebens, als die Güter der Gnade und der Glorie? Daß aber zu diesen Gütern der Glaube sich als Fundament und Wurzel verhalte, ist erstlich feierliche Lehre der Kirche [2]); dann, was in unserer Frage entscheidend ist, ausgesprochene und oft wiederholte Lehre des hl. Paulus. Stets schwebt ihm der Glaube nicht nur als der Anfang der Rechtfertigung, als das Fundament des ganzen geistigen Gebäudes in der Seele vor, sondern auch als die Wurzel, der das Leben entsproßt, dessen Krone und Vollendung die beseligende Anschauung Gottes ist, als das Princip, welches das Gnadenleben weckt und nährt und vollendet. Wir müßten also selbst in dem Falle, daß unter den verschiedenen Bedeutungen des Wortes ὑπόστασις die Bedeutung Fundament und Grund nur eine untergeordnete Stelle einnehme, für diese Bedeutung uns entscheiden, weil sie von der Analogie der paulinischen Lehre über den Glauben gefordert wird. Wie viel mehr haben wir uns folglich an sie zu halten, da sie die ursprüngliche ist, und die gewöhnliche war!

[1]) II. Cor. 9. 4.; 11. 17.; Heb. 3. 14.; 11. 1.

[2]) Conc. trid. sess. 6. c. 8.

Wenn nun aber die Grundbedeutung des Wortes ὑπόστασις beim hl. Paulus in allen übrigen Stellen die ursprüngliche ist, so ist es wohl mehr als wahrscheinlich, daß es auch Hebr. 1. 3. in der gleichen Bedeutung vorkomme. Wenigstens wird Niemand leugnen, daß man von ihr nur unter der Bedingung abgehen könne, daß die fragliche Stelle bei der ursprünglichen Bedeutung des Wortes keiner befriedigenden Erklärung fähig ist. Und mehr verlangen wir nicht, da diese Bedingung evident nicht eintrifft. Denn gilt ὑπόστασις so viel als Fundament, so ist der Sinn folgender: Der Sohn ist das Ebenbild seines Fundamentes, oder, da das Fundament des Sohnes kein anderes ist, noch sein kann, als das Princip seines Ursprunges; der Sohn ist das Ebenbild seines Princips, nämlich desjenigen, von dem er durch ewige Zeugung ausgeht. Ist nun diese Erklärung nicht befriedigend oder auch nur weniger befriedigend, als wenn man ὑπόστασις für Wesenheit oder Person nehmend den apostolischen Ausspruch durch den Satz wiedergibt: Der Sohn ist das Ebenbild der Wesenheit oder der Person des Vaters? Die Antwort auf diese Frage wird nicht schwer sein, besonders wenn man bedenkt, daß der Unterschied zwischen diesen Erklärungen nicht so sehr den Gedanken selbst betrifft, der dem paulinischen Texte zu Grunde liegt, als vielmehr auf die Weise sich bezieht, in der er zum Ausdruck gebracht wird. Ja uns will es sogar bedünken, daß unsere Erklärung einen unbestreitbaren Vorzug vor der andern namentlich auch dadurch besitzt, daß sie uns das „χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ“ mit dem „ἀπαύγασμα τῆς δόξης“ in inniger logischer Verbindung stehend zeigt. Weil, (das wäre der Gedankengang des Apostels), der Sohn das Abbild des Princips ist, von dem er gezeugt wird, darum muß in ihm die ganze Herrlichkeit, die ganze Gottheit, die ganze Wesenheit strahlen, die im Vater ist. Das zweite Prädikat nämlich, das er dem Sohne beilegt, enthält nicht nur die Erläuterung, sondern auch den letzten und tiefsten Grund des ersten Prädikates, das er vom Sohne aussagt. Gerade so, wie im vorhergehenden Verse das „δι᾽ οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν“ das „ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων“, nicht nur erläutert, sondern auch aus seinem letzten Grunde ableitet.

Da wir also, ohne einer Behauptung geziehen werden zu dürfen, die man als grundlose und unwissenschaftliche brandmarken könnte, anzunehmen berechtigt sind, daß ὑπόστασις Heb. 1. 3. in

seiner ursprünglichen Bedeutung zu nehmen sei, und Fundament und Grundlage bezeichne, so wird man es uns auch gestatten müssen, die Frage, ob Paulus die Wesenheit oder die Person durch das Wort ὑπόστασις benannt habe, für gegenstandslos zu erklären. Wir kehren also zurück zu unserer Frage über die Bedeutung, die dieses Wort in der Kirche erhielt.

Wenn bis zum Conzil von Nicäa der Gebrauch von ὑπόστασις im Sinne der zweiten Substanz vorherrschend war, so daß das Conzil selbst nur in diesem Sinne Gebrauch davon macht, [1]) so begann kurz nach dem nicänischen Conzil neben diesem Gebrauche der Gebrauch von ὑπόστασις für die erste Substanz sich geltend zu machen. Freilich konnte das nicht ohne nachtheilige Folgen bleiben. Mußten doch daraus nicht nur wie immer verschiedene, sondern geradezu entgegengesetzte Formulirungen des gleichen Dogmas hervorgehen. Und was ist denn scheinbar mehr entgegengesetzt, als nur Eine Hypostase in Gott zu behaupten, und drei Hypostasen in Gott zu bekennen? Die Gefahr, welche in diesem schwankenden Gebrauche des Wortes Hypostase lag, war um so größer, je allseitiger damals die Furcht vor dem Umsichgreifen der Irrlehren war, welche die Kirche umstürmten, und je geneigter man war, den Gegensatz, der nur auf die äußere Form sich bezog, auf die Lehre selbst zu übertragen, die in ihr zum Ausdruck kam. Daher darf es uns nicht befremden, daß Jene, welche nur Eine Hypostase in Gott annehmen, des Sabellianismus von denen beschuldigt wurden, welche drei Hypostasen in Gott bekannten, während hinwiederum diese von den Vertheidigern Einer Hypostase des Arianismus verdächtigt wurden. Allerdings gelang es dem großen Athanasius in der Synode von Alexandria, die im Jahre 362 n. Ch. gefeiert wurde, diesem Streite die Spitze abzubrechen, indem er beide Parteien davon überzeugte, daß sie nur in der äußern Bekenntnißform von einander abwichen, in der Sache selbst aber sich in vollster Uebereinstimmung befänden; [2]) allein, was angestrebt werden mußte, war dadurch noch nicht erreicht, Einheit nämlich nicht nur im Glauben, sondern auch im äußern Bekenntnisse des

[1]) Petav. theol. dogmat. t. 2. l. 4. c. 1.
[2]) Cf. Athanas. tom. ad Antiochenos; Greg. Naz. orat. de laud. S. Athanas.

Glaubens, welche letztere den antitrinitarischen Ketzereien der damaligen Zeit gegenüber fast als unbedingt nothwendig erscheinen mußte. Nur der erste Schritt war geschehen, indem eine Formel frei gegeben wurde, die, weil sie sowohl dem Sabellianismus als dem Arianismus offen entgegensteht, ganz geeignet war, eine dogmatische Formel zu werden. Basilius namentlich war es, der mit staunenswerther Beharrlichkeit und ungebrochenem Eifer für die Formel eintrat: *Μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*. Seine Bemühungen trugen ohne Zweifel viel zu einer solchen Verbreitung dieser Formel bei, daß schon die zweite allgemeine Kirchenversammlung, die im Jahre 381 zu Constantinopel gefeiert wurde, sich ihrer in ihrem Synodalschreiben an den Papst Damasus bediente. [1]) Und so schien denn der Gebrauch des Wortes *ὑπόστασις* zur Bezeichnung der *οὐσία πρώτη* im vollen Sinne des Wortes kirchlich sanctionirt zu sein. Trotzdem treffen wir noch einige Zeit hindurch sporadisch den frühern Gebrauch an. Auffallend ist es, daß auch Cyrillus von Alexandrien nicht selten in seinen Schriften dem alten Gebrauche gemäß durch das Wort *ὑπόστασις* die zweite Substanz, d. h. die Natur oder die Wesenheit bezeichnete, welche von den meisten Vätern und namentlich von den berühmteren nur mehr *οὐσία* genannt wurde. Vielleicht, meint Petavius [2]), geschah es aus Verehrung gegen seinen großen Vorgänger Athanasius, der ihm darin zum Vorbild dienen konnte. Wir haben da eben nur Ausnahmen von der Regel, die schon bestand und bald ausnahmslos den Sprachgebrauch beherrschen sollte.

Der Streit über das Wort *ὑπόστασις* blieb nicht auf die orientalische Kirche beschränkt, sondern machte sich auch in der occidentalen Kirche fühlbar. Man lese nur den Brief des hl. Hieronymus an den Papst Damasus [3]), um davon überzeugt zu werden. Unerbittlich weist er Jene ab, welche die Forderung an ihn stellen, den neuen Namen d r e i e r H y p o s t a s e n in das Bekenntniß des Trinitätsdogmas aufzunehmen. Er fürchtet, daß hinter dieser Formel das Gift des Arianismus sich berge. Denn, sagt er, die ganze profane Literatur versteht unter Hypostase nur die *οὐσία*.

---

[1]) Bei Theodoret. l. 5. c. 9.

[2]) De Trin. l. 4. c. 1. §. 9.

[3]) Hier. ep. 15. al. 57. ad Dam.

Wer aber wird sakrilegischer Weise von drei Substanzen in Gott reden? Eine nur und Einzig ist die Natur Gottes, die in Wahrheit ist. [1]) Daß die Befürchtung des hl. Hieronymus unbegründet war, bedarf wohl nach dem Gesagten keiner weitern Erläuterung. Ohne auf die Frage einzugehen, ob in der That die Profanliteratur durch das Wort Hypostase nur die *οὐσία* bezeichne, wissen wir, daß *οὐσία* sowohl die erste als die zweite Substanz, ja mehr noch jene als diese ist. Folglich stand *οὐσία* auch in der Profanliteratur sowohl für die erste als die zweite Substanz. Daß es aber kein Sakrilegium ist, von drei Substanzen in Gott zu reden, werden wir an einem andern Orte darzuthun Gelegenheit haben. Hieronymus scheint uns darin sich getäuscht zu haben, daß er den Sinn, den das lateinische substantia schon damals mehr oder weniger erhalten hatte, und den die Orientalen nicht durch *ὑπόστασις*, sondern durch *οὐσία* ausdrückten, mit dem griechischen *ὑπόστασις* verband. Es geht das zur Genüge aus folgender Stelle bei Augustinus hervor: „Wesenheit sage ich, die griechisch *οὐσια* heißt, die wir gewöhnlicher Substanz nennen. Es sprechen zwar auch jene von Hypostase, aber ich weiß nicht, welchen Unterschied sie zwischen *οὐσια* und *ὑπόστασις* setzen, so daß die Meisten, welche diese Dinge in griechischer Sprache behandeln, zu sagen pflegen, *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*, d. h. lateinisch, eine Wesenheit, drei Substanzen. Allein da wir nach unserm Sprachgebrauche das Gleiche unter Wesenheit und Substanz verstehen, so wagen wir nicht zu sagen, eine Wesenheit, drei Substanzen, sondern eine Wesenheit, oder Substanz, aber drei Personen.“ [2]) Man sieht, daß

---

[1]) Ibid. „Tota saecularium literarum schola nihil aliud hypostasim nisi usiam novit. Et quis, rogo, ore sacrilego tres substantias praedicabit? Una est Dei et sola natura, quae vere est.“

[2]) Aug. de Trin. l. 5. cc. 8. 9.: „Essentiam dico, quae *οὐσία* graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus. Dicunt quidam et illi hypostasim, sed nescio quid volunt interesse inter *οὐσίαν* et *ὑπόστασιν*, ita ut plerique nostri, qui haec graeco tractant eloquio, dicere consueverint, *μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις*, quod est latine, unam essentiam, tres substantias. Sed quia nostra loquendi consuetudo jam obtinuit, ut hoc intelligatur, quum dicimus essentiam, quod intelligitur, quum dicimus substantiam, non audemus dicere: unam essentiam, tres substantias; sed unam essentiam, vel substantiam, tres autem personas.“ Cf. l. 7. c. 4.

Augustinus sich nicht so scharf über die Sprachweise der orientalischen Schriftsteller ausspricht, als Hieronymus, und überhaupt ihr gegenüber keine feindliche Stellung einnimmt. Fast möchte es uns bedünken, als sei ihm in der That der Unterschied, den die Griechen zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις* aufstellten, nicht klar geworden, als sei es ihm unbekannt geblieben, daß *ὑπόστασις* in der Formel *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*, nicht jedwede, und namentlich nicht die zweite, sondern die erste Substanz bedeute, sonst wäre es ihm doch ein Leichtes gewesen, den vollkommenen lateinischen Ausdruck für die griechische Formel zu finden. Denn Niemand wird die Meinung einiger orientalischen Väter [1]) theilen, in der Armuth der lateinischen Sprache sei der Grund zu suchen, daß es den Occidentalen unmöglich sei, die *ὑπόστασις* von der *οὐσία* sprachlich zu unterscheiden und deßhalb „drei Hypostasen" zu sagen. Was hinderte denn die Lateiner una essentia, tres sutstantiae zu sagen? Ist denn das lateinische Wort substantia an und für sich weniger geeignet, als das griechische *ὑπόστασις*, um für die *οὐσία πρώτη* gebraucht zu werden? Und wenn es einmal durch den Sprachgebrauch gleichbedeutend mit der *οὐσία δευτέρα* geworden war, stand es den Orientalen nicht frei, die *ὑπόστασις* mit subsistentia oder suppositum zu übersetzen? Nicht also auf die Armuth der lateinischen Sprache war die zeitweilige Weigerung der Occidentalen, der griechischen Formel Aufnahme zu gewähren, zurückzuführen, sondern sie findet einzig darin ihre Erklärung, daß die Beschränkung, die der Sinnumfang des Wortes *ὑπόστασις* im Oriente erfahren hatte, noch nicht genügend zur Kenntniß des Occidentes gekommen war. Weßhalb wir denn auch sehen, daß, sobald man darüber im Occidente vollständiger unterrichtet war, das Wort *ὑπόστασις* nicht nur wie immer Würdigung fand, sondern auch als technischer Ausdruck in die kirchliche Sprache der Occidentalen aufgenommen wurde.

Noch haben wir in Kürze die lateinischen Namen, welche dem griechischen *ὑπόστασις* entsprechen, einer etwas eingehendern Prüfung zu unterziehen. Hieher gehören vornehmlich drei Namen, nämlich *substantia, subsistentia* und *suppositum.* Um von dem

---

[1]) Basil. ep. 214. al. 349. ad Terent. Cm.; Greg. Naz. orat. 21, 32.; Acacius ep. ad Cyr. inter Cyrill. 15.

ersten zu beginnen, so kann es an und für sich nicht weniger, als das griechische ὑπόστασις, die erste und die zweite Substanz bezeichnen. Von Seite des Wortes lag somit nicht die mindeste Schwierigkeit vor, daß es durch den Gebrauch die gleiche Sinnbestimmung erhielt, die das griechische ὑπόστασις in der orientalischen Kirche bekam. Wir vernahmen aber schon vorhin vom hl. Augustinus, daß vielmehr das Gegentheil stattstand und bei den Occidentalen substantia, wie οὐσία bei den Orientalen, für die zweite Substanz und gleichbedeutend mit essentia gebraucht wurde. Jedoch scheint diese Aeußerung des hl. Vaters nicht sehr streng genommen werden zu dürfen, indem der von ihm erwähnte Sprachgebrauch wohl der gewöhnlichere, aber nicht der ausschließliche war. Wir erinnern an Hilarius, Victorinus, Johannes Maxentius, Johannes II., Isidorus, Boëthius, obschon der letztere, nachdem er wiederholt drei Substanzen in Gott genannt hatte, erklärt, der kirchliche Sprachgebrauch dulde diese Ausdrucksweise nicht. [1]) Selbst Augustinus scheut sich nicht, in seinen Büchern über die Dreieinigkeit oft, wenn von den drei Personen die Rede ist, hinzuzufügen: „vel tres substantiae." Auch in späterer Zeit noch begegnet uns substantia für das griechische ὑπόστασις; so bei Anselm in der Vorrede zum Monologium und bei Thomas de pot. q. 9. a. 2. ad 9., wo er freilich zur Vermeidung jeder Zweideutigkeit substantia individua sagt. „Sicut dicimus in Deo tres personas, ita possumus dicere tres substantias individuas, unam tamen substantiam, quae est essentia." Zur Zeit des hl. Thomas nämlich verstand man allgemein unter substantia schlechthin nur mehr die Wesenheit, und bediente sich zur Bezeichnung der Hypostase entweder anderer Namen oder verband mit substantia das Beiwort *individua*. [2]) Und da sich diese Redeweise seitdem nicht

---

[1]) Cf. Petav. de Trin. l. 4. c. 3. nn. 4. 5.

[2]) Auf den Einwand, daß man in Gott keine Mehrheit von Personen annehmen könne, ohne zugleich eine Mehrheit von Substanzen anzunehmen, antwortet Thomas p. 1. q. 30. a. 1. ad 1.: „Substantia non ponitur in definitione personae, secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum. Quod patet ex hoc, quod additur, individua. Ad significandum autem substantiam sic dictam, habent Graeci nomen hypostasis. Unde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos

geändert, im Gegentheil durch den Lauf der Jahre nur noch mehr herausgebildet und fast möchte ich sagen, die Kraft eines theologischen Sprachgesetzes erlangt hat, so wäre es nicht zu billigen, wenn man ὑπόστασις einfach durch substantia lateinisch wiedergäbe.

Anders, als mit dem Worte substantia, verhält es sich mit dem Worte subsistentia. Läßt es sich auch nicht läugnen, daß Manche einst darunter die Wesenheit verstanden, so ist es doch unzweifelhaft, daß subsistentia schon in alter Zeit die Hypostase bedeutete. Wir verweisen auf Petavius [1]), der Ambrosius, Johannes Maxentius, Fakundus von Hermiane, den Diakon Rustikus, die Synoden von Mailand unter Mansuetus und von Rom unter Agatho anführt, und begnügen uns mit dem, was Anastasius der Bibliothekar in seiner Vorrede zur siebenten Synode, deren lateinische Uebersetzung er besorgte, dießbezüglich schrieb. „Ueberall, sagt er, wo ich mich in dem Texte dieser Synode des Wortes subsistentia bediente, gilt es mir soviel, als Person. Denn das griechische ὑπόστασις übersetzten Einige mit persona, Andere mit subsistentia. Unter letzterem verstanden Viele die Person, Viele aber auch die Substanz. Ich aber folgte jenen, denen subsistentia nicht Substanz, sondern Person bedeutete (denn es sind Männer von großer Auktorität), und wo ich immer in diesem Codex das griechische ὑπόστασις traf, gab ich es durch subsistentia wieder, darunter mit sehr vielen Andern die Person verstehend. [2])" Konnte Anastasius nur noch sagen, daß er mit vielen Andern die ὑπόστασις der Griechen durch subsistentia ausdrücke [3]), so wurde bald nach

---

autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiae propter nominis aequivocationem."

[1]) l. c. n. 6.

[2]) „Sed et illud notandum, quoniam ubicumque in hujus Synodi textu subsistentiam posui, personam intelligi volui. Quod enim graece hypostasis dicitur, hoc nonnulli personam, nonnulli vero subsistentiam interpretati sunt. Porro subsistentiam multi personam, multi vero substantiam etiam intellexerunt. At illos ego sequutus sum, qui subsistentiam non substantiam, sed personam intelligi voluerunt (magni quippe sunt) ubicumque graece in hoc codice hypostasim reperi, in subsistentiam transtuli, hanc personam, sicut et alii quam plurimi volens intelligi."

[3]) Ein Grund, der Manche bestimmen mochte, subsistentia im Sinne von essentia zu gebrauchen, dürfte in dem Einflusse liegen, den Boëthius

seiner Zeit der Gebrauch des Wortes subsistentia zur Bezeichnung der ὑπόστασις so allgemein, daß es wohl mehr als schwierig ist, subsistentia im Sinne von essentia bei theologischen Schriftstellern, die einigermaßen zu den bedeutenden gehören, nachzuweisen.

Hier können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß sich Suarez im Irrthume befindet, wenn er die Behauptung ausspricht, das Wort subsistentia, obwohl es im patristischen Zeitalter gewöhnlich conkret, wie ὑπόστασις gebraucht werde, komme dennoch bisweilen auch in der nämlichen Periode als abstrakt für die Form vor, die zur Sache hinzukommend sie zur ὑπόστασις macht. [1]) Denn bis jetzt wenigstens hat man kein Zeugniß, sei es aus Akten der Conzilien, sei es aus den Werken der Väter, anführen können, in dem subsistentia als abstrakter Name erschiene. Zwar beruft sich Suarez auf die eilfte Aktion des sechsten und die dritte Aktion des siebenten allgemeinen Conzils, allein es ist uns das um so unbegreiflicher, da wir gerade für das siebente Conzil die ausdrückliche Erklärung des Uebersetzers haben, daß er durch *subsistentia* das griechische ὑπόστασις wiedergebe und darunter die Person verstehe; und da, wie sich aus der oberflächlichen Vergleichung des lateinischen Textes mit dem griechischen Urtexte ergibt, die gleiche Erklärung bezüglich der Uebersetzung des sechsten Conzils abgegeben werden konnte. Das Wahre an der Sache also ist, daß subsistentia als abstraktes Wort erst bei spätern Theologen vorkömmt, bei jenen nämlich, welche die Natur durch Etwas von ihr wirklich Unterschiedenes und zu ihr Hinzukommendes zur Hypostase werden lassen. Das gesteht denn auch offen Vasquez [2]), wiewohl er darin zu weit geht, daß er den Scholastikern im Allgemeinen den veränderten Gebrauch des Wortes subsistentia zuschreibt. Denn nicht einmal alle neuern Scholastiker, geschweige denn die ältern wenden subsistentia als abstraktes Wort an. Was

---

ausübte. Er hatte nämlich im Gegensatz zu Rufinus, der οὐσία mit *substantia* und ὑπόστασις mit *subsistentia* übersetzte, in seinem Werke de duabus naturis et una persona οὐσία mit *subsistentia* und ὑπόστασις mit *substantia* übersetzt.

[1]) Disput. metaphys. disp. 34. sect. 1. n. 5.

[2]) Comment. in 3. p. disp. 16. c. 3. et disp. 32. c. 2.

die letztern betrifft, so brauchen wir nur die beiden Viktoriner, Alexander von Hales, Wilhelm von Auxerre, Petrus den Lombarden, Albertus den Großen, Bonaventura und Skotus zu nennen, die sämmtlich subsistentia nur als konkretes Wort kennen. Ebenso ist es auch Thomas nur als solches bekannt, [1]) und man wird unter den vielen Stellen, in denen subsistentia steht, nicht eine einzige namhaft machen können, welche für den abstrakten Gebrauch jener neuern Theologen angeführt werden könnte.

Sehr selten wird bei den hl. Vätern das dritte Wort gefunden, durch das man lateinisch die ὑπόστασις der Griechen auszudrücken pflegt. Ja fast wagen wir zu sagen, daß suppositum im Sinne der ὑπόστασις bei den lateinischen Vätern nicht angetroffen wird. Allerdings glaubt Petavius [2]), daß sich Ambrosius einmal dieses Wortes bediene; allein der sonst so gelehrte und allseitig gebildete Mann übersah, daß erstlich die Abhandlung über das apostolische Symbolum, auf das er verweist, nicht von Ambrosius herrührt, und daß außerdem gerade die Worte, auf die es ankömmt, nicht zum ursprünglichen Texte gehören, sondern später in denselben eingeschoben wurden. [3]) Als patristisch also dürfen wir das Wort suppositum nur in dem Sinne betrachten, daß es dem ὑποκείμενον der Griechen entspricht, welches bisweilen für ὑπόστασις steht. So bei Basilius, wo er den Grund angibt, warum Johannes vom ewigen Worte gesagt habe, nicht daß es in Gott, sondern daß es bei Gott war. Der Evangelist, schreibt er, drückte sich auf diese Weise aus, um jeden Anlaß fern zu halten, der zur Aufhebung der

---

[1]) „Subsistentia idem est quod res subsistens, quod est proprium hypostasis;" p. 3. q. 2. a. 3. „Sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et tres subsistentias; ita Graeci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen substantiae, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, aequivocatur apud nos, . . . maluerunt pro hypostasi transferre subsistentiam, quam substantiam." 1. p. q. 29. ad 2.

[2]) De Trin. l. 4. c. 3. n. 12. „Apud Ambrosium tamen occurrit libro in symbolum Apostolorum c. 13.: Hanc (inquit de humana loquens anima a Christo suscepta) pro totius humani generis salute in unitate suppositi assumpsit."

[3]) S. Ambrosii op. edit. Migne tomi secundi et ultimi pars posterior p. 507. et 525.

Hypostasenunterschiede führen könnte. „Denn darin liegt die gottlose Lästerung Jener, die Alles zu vermengen suchen, und die Behauptung aufstellen, daß Vater und Sohn und hl. Geist nur Ein Subjekt und nur verschiedene Namen für Eine und dieselbe Sache sind.“ [1])

Um so häufiger aber, wie wir es als bekannt voraussetzen dürfen, ist der Gebrauch des Wortes suppositum in der Periode der scholastischen Theologie. Und seitdem gehört es zu den gewöhnlichen Namen, durch die wir die Hypostase bezeichnen. Es möchte jedoch nicht überflüssig sein zu bemerken, daß das Wort suppositum bei manchen Scholastikern und namentlich beim hl. Thomas bald als ein Name betrachtet wird, der die Sache, wie sie in sich ist, bedeutet, bald hingegen als ein Name, welcher der Sache beigelegt wird, in wiefern sie in unserm Begriffe ist und eine Eigenthümlichkeit besitzt, die ihr eben nur in der Ordnung des Denkens zukömmt. [2]) Als Namen ersterer Art gebraucht ihn z. B. Thomas in seinem Compendium der Theologie, c. 211.; als Name zweiter Art aber z. B. in seiner theologischen Summa p. 1. q. 29. a. 2. Er behandelt nämlich das Wort suppositum ganz gleich, wie das griechische *ὑποκείμενον* und das lateinische subjectum. Subjectum aber bedeutet sowohl das logische Subjekt der Prädikation, als auch das ontologische Subjekt des ganzen Seins eines Dinges. Im ersten Falle ist es ein nomen secundae intentionis, im andern

---

[1]) S. Basil. hom. in illud „In principio erat Verbum“: *„Πονηρὰ γὰρ κἀκείνη ἡ βλασφημία τῶν φύρειν τὰ πάντα ἐπιχειρούντων, καὶ ἓν τὸ ὑποκείμενον λεγόντων, Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα, προσηγορίας δὲ διαφερούσας τῷ ἑνὶ πράγματι ἐπιρημίζεσθαι.“* Edit. Migne. tom. III. p. 480.

[2]) Die Scholastiker unterschieden die nomina primae intentionis und die nomina secundae intentionis. Jene waren Namen, welche die Dinge bezeichnen, in wiefern sie Gegenstand des ersten (direkten) Begriffes sind, und somit als Bezeichnungsinhalt das Reale und Sachliche haben; diese hingegen waren Namen, welche die Dinge bezeichnen, in wiefern sie Gegenstand des zweiten (reflektirten) Begriffes sind, und darum als Bezeichnungsinhalt nicht das Reale, sondern das rein Logisch-Ideale, d. h. dasjenige haben, was die Dinge nur als gedachte und nur durch unser Denken, und folglich nur in der Ordnung des Denkens besitzen.

ein nomen primae intentionis. Ebenso ist suppositum, wenn ich es als dasjenige denke, was gleichsam Träger aller Prädikate ist, nicht die Sache in sich, sondern die Sache im Begriff; wenn ich es aber als Träger des ganzen Seins denke, so ist es die Sache in sich, und nicht die Sache, wie sie nur im Begriffe ist. Uebrigens geht gerade daraus, daß suppositum, wie gesagt, sowohl in logischer als auch in ontologischer Bedeutung genommen werden kann, klar hervor, daß es sehr geeignet ist zur Bezeichnung der Hypostase, da es ja dieser mit Auszeichnung zukömmt, das letzte Subjekt in beiden Ordnungen, der logischen nicht weniger, als der ontologischen zu sein.

Das Sakrament der Firmung bei den Nestorianern.

Von Professor G. Bickell.

Während nicht nur die katholische Kirche, sondern auch alle noch bestehenden orientalischen Sekten daran festhalten, daß die durch des Erlösers Leiden erworbene und im Meßopfer uns stets von neuem zugewendete Gnade durch Vermittlung der kirchlichen Sakramente eine wahre innere Heiligung bewirke, haben die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts eine hiervon ganz abweichende Auffassung des Christenthums durchgeführt. Ihr zufolge verändert die Gnade nur äußerlich das göttliche Urtheil über den Menschen, aber nicht dessen Beschaffenheit, und wird deßhalb auch nicht durch die Sakramente verliehen, sondern durch den rein subjektiven Akt des Fiducialglaubens ergriffen. Die Sakramente können in diesem Systeme keine höhere Bedeutung gewinnen, als die ziemlich zwecklose von Erinnerungszeichen und Unterpfändern der Rechtfertigung, deren der Fiducialgläubige durch seinen Glaubensakt bereits gewiß geworden ist. So sinken sie zu bloßen Ceremonien herab und werden auch von der reformirten Dogmatik consequent als solche betrachtet, während sich die lutherische in dieser Beziehung durch Reminiscenzen an die altkirchliche Auffassung in einen schreienden Widerspruch mit ihren eigenen Principien verwickelt.

Das einzig folgerichtige Verfahren wäre gewesen, alle Sakramente zu verwerfen, da sichtbare Symbole als Vehikel der Gnade keinen Platz in einem System finden können, welches das Heil ausschließlich durch einen subjektiven, vom Menschen gesetzten Akt ergriffen werden läßt. Statt dessen traf die Irrlehre mit der ihr eigenen Inconsequenz eine willkürliche Auswahl unter den überlieferten Sakramenten; während sie das Taufwasser, sowie Brod

und Wein ihres Abendmahles gelten ließ, wandte sie sich mit größter Entschiedenheit, ja unter den heftigsten Invektiven gegen die beiden Sakramente, deren Materie das Oel bildet. Dieses ungleiche Verfahren kann nur als eine Caprice betrachtet werden, da nicht einmal ein Scheingrund, etwa die geringere Deutlichkeit der biblischen Beweisstellen, dafür vorlag. Denn von keinem Sakrament gibt das neue Testament mit solcher Genauigkeit Materie, Form, Spender, Empfänger und Wirkung an, als von dem der letzten Oelung. Was das andere Sakrament betrifft, so kann sich der Protestantismus nicht darauf berufen, daß die hl. Schrift kein sicheres Zeugniß für die Anwendung des Chrisams bei der Firmung enthalte; denn er hat ja die Firmung vollständig, auch als Handauflegung, abgeschafft und erst zwei Jahrhunderte später als bloße menschliche Ceremonie seine Confirmation eingeführt, so bestimmt auch wenigstens die sakramentale Handauflegung nach der Taufe durch das Verfahren der Apostel im 8. und 19. Kapitel der Apostelgeschichte, sowie durch die Bezeichnung der Taufe und Handauflegung als elementarer Grundlehren des Christenthums (Hebr. 6, 2.) biblisch bezeugt ist.

Gegenüber der protestantischen Leugnung des Firmungssakramentes soll die folgende Abhandlung einen apologetischen Beitrag liefern, indem sie zeigt, daß schon die älteste der orientalischen Sekten, die einzige, von welcher der Nichtgebrauch dieses Sakramentes behauptet ist, dasselbe ganz in derselben Weise anerkenne und ausspende, wie alle übrigen, in der rituellen Continuität verbliebenen christlichen Gemeinschaften. Zugleich soll sie aber auch historisches Material beibringen, um die Meinungsverschiedenheiten, welche unter den katholischen Theologen selbst über Materie und Form der hl. Firmung bestehen, wo möglich einer Entscheidung näher zu führen. Obgleich wir uns hier auf diese dogmatischen Fragen nicht näher einlassen können, müssen wir doch, damit der Zweck und das Resultat der nachfolgenden geschichtlichen Untersuchungen verständlich werde, jene verschiedenen Ansichten kurz zusammenstellen und unser eigenes Urtheil über dieselben einigermaßen motiviren.

Die erste Ansicht hält nur die Handauflegung für die wesentliche Materie und das während derselben gesprochene Gebet für die Form der Firmung. Ihre Hauptstütze, die Nichterwähnung der

Chrismation im neuen Testament, ist jedoch ein ganz werthloses argumentum ex silentio, um so werthloser, als auch mehrere der ältesten Väter an einigen Stellen nur die Handauflegung, an anderen nur die Salbung, wieder an anderen aber beide Riten neben einander nennen. Diese Theorie müßte consequent die Firmung der meisten orientalischen Kirchen als ungiltig verwerfen und könnte selbst die römische nur unter der sonderbaren Voraussetzung gelten lassen, daß eine bloße Handausstreckung ohne wirkliche Berührung als Handauflegung zu betrachten sei, was jedoch schon dadurch abgeschnitten ist, daß jene allgemeine Handausstreckung über zu spät kommende Firmlinge nicht wiederholt wird.

Nach der zweiten Ansicht wäre nur die Chrismation die Materie und die dabei gesprochenen Worte die Form. Für diese Theorie scheint die gegenwärtige Praxis der occidentalischen und der meisten orientalischen Kirchen zu sprechen, welche sich aber, wie wir alsbald sehen werden, auch auf andere Weise erklären läßt.

Die dritte Meinung, wonach der göttliche Erlöser der Kirche die Wahl gelassen haben soll, nach Belieben entweder die Handauflegung oder die Salbung anzuwenden, erscheint uns als äußerster Nothbehelf, der sich in diesem Falle schwerlich rechtfertigen läßt. Auch eine scharfsinnige Modificirung derselben, gemäß welcher das Chrisma, als Symbol der Geistesgaben, in der apostolischen Zeit durch Feuerzungen und andere wahrnehmbare Manifestationen des hl. Geistes außerordentlicherweise ersetzt worden sei, so daß man damals die symbolische Salbung passender mit der bloß invocatorischen Handauflegung vertauscht habe, ist denn doch viel zu künstlich.

Wir schließen uns daher der vierten und gangbarsten Ansicht an, welche die Materie der Firmung in Handauflegung und Chrismation, die Form in die bei diesen Handlungen gesprochenen Worte setzt. Ihre Vertheidiger verlangen entweder die Vornahme beider Handlungen als zweier selbständiger, auf einander folgenden Funktionen oder halten es schon für genügend, wenn beide in einem einzigen Akte zusammenfallen, indem die mit der Salbung des Firmlings an der Stirne verbundene Handanlegung noch als eine Handauflegung gelten kann. Erstere Auffassung findet gerade an den ältesten patristischen Zeugnissen eine bedeutende Stütze, da diese meistens beide Symbole neben einander erwähnen; so unter anderen

Tertullian, Cyprian, Optat, Augustin, Leo, Theodoret, die apostolischen Constitutionen und die von Haneberg herausgegebenen Hippolytus-Canones. Für letztere Auffassung spricht dagegen die gegenwärtige römische Praxis, sowie die der Griechen, Armenier [1]) und Syrer, welche keine von der Chrismation getrennte Handauflegung kennt, während eine solche jetzt nur noch bei den Chaldäern, Kopten und Aethiopiern vorkommt. Die richtige Vermittlung zwischen diesen beiden Auffassungen dürfte wohl darin liegen, daß Christus allerdings Handauflegung **und** Salbung als Materie, die zu beiden Handlungen gehörenden und von ihm wohl nur im Allgemeinen angedeuteten Worte als Form der Firmung eingesetzt hat, daß dann die Kirche anfangs dieses Sakrament in genauester, eigentlichster Beobachtung seiner Anordnung spendete, nämlich durch Handauflegung im engeren Sinne mit Gebet und durch Chrismation mit der entsprechenden Formel, später aber beide Handlungen in eine zusammenzog, indem sie die bei der Salbung stattfindende Berührung der Stirne mit dem Daumen noch als eine Art von Handauflegung gelten ließ, wodurch dann zugleich die bei der Chrismation gesprochenen Worte die einzige sakramentale Form wurden. Es liegt hier ganz derselbe Fall vor, wie bei der Taufe; obgleich *βαπτίζειν* eigentlich und zunächst „eintauchen" bedeutet, hat die Kirche dennoch durch ihre spätere Praxis vorausgesetzt, daß der Anordnung Christi auch durch ein bloßes Aufgießen, ja Besprengen noch immer Genüge geschieht. Ebenso konnte auch eine Fingeranlegung an die Stirne immerhin noch die Handauflegung giltig vertreten. So lange also die selbständige Handauflegung im römischen Ritus eine wirkliche und specielle blieb, war sie auch sakramental, sowie das sie begleitende Gebet Omnipotens sempiterne Deus; als sie aber zu einer allgemeinen Handausstreckung wurde, ging ihre sakramentale Dignität auf die mit der Chrismation verbundene über, und wurde der mit Signo te beginnende Satz die einzige Form der Firmung. Diese Theorie ist nicht etwa eine moderne Künstelei, sondern schon gleichzeitig mit dem Verschwinden

---

[1]) Daß früher auch in der armenischen Kirche eine Handauflegung der Chrismation vorherging, beweist ein armenischer, dem hl. Makarius von Jerusalem zugeschriebener Canon, vgl. Mai, Scriptorum veterum nova collectio X, II, S. 271.

der selbständigen Handauflegung, indem von dem hl. Beda an eine ganze Reihe älterer kirchlicher Lehrer ausdrücklich erklärt, daß die Handauflegung zugleich mit und in der Salbung vollzogen werde. Noch möchten wir hier den naheliegenden Einwand zurückweisen, daß unsere Ansicht thatsächlich mit der zweiten, welche nur die Salbung für wesentlich hält, zusammenfalle, da ja jede Salbung eine solche Handauflegung sei. Dieß ist keineswegs der Fall; man könnte das Chrisma auch ohne Berührung aufgießen oder mit einem Instrument auftragen, und eine solche Spendung würde giltig sein, wenn eine bloße Salbung genügte; da aber eine mit der Handauflegung verbundene erforderlich ist, so würde ohne Zweifel das Sakrament auf diese Weise nicht valide vollzogen werden.

Im Folgenden werden wir nun nachweisen, daß der nestorianische oder chaldäische Ritus nicht nur den eben aufgestellten Forderungen bezüglich der Giltigkeit des Firmungssakramentes genügt, sondern dasselbe sogar in der ursprünglichsten, vollständigsten Weise ausspendet und auf's genaueste mit dem älteren römischen Ritus, so lange dieser noch die selbständige Handauflegung hatte, übereinstimmt. Bisher wurde nämlich allgemein angenommen, dieses Sakrament sei nicht nur in der Praxis der Nestorianer, sondern auch in allen noch vorhandenen Handschriften ihres Taufrituals verloren gegangen, indem sie eine Salbung überhaupt nicht anwendeten, mit der Handauflegung aber kein als sakramentale Form zu betrachtendes Gebet verbänden, mithin keiner der vier zuvor angeführten Theorien Genüge leisteten. Es haben sich deßhalb die hervorragendsten Forscher auf diesem Gebiete darauf beschränkt, aus älteren liturgischen Schriftstellern der Nestorianer nachzuweisen, daß in früherer Zeit die in den jetzigen Ritualhandschriften fehlenden wesentlichen Bestandtheile der Firmung noch vorhanden waren. [1]) Wir sind aber berechtigt, viel weiter zu gehen und zu behaupten, daß die Nestorianer wahrscheinlich noch jetzt Materie und Form dieses Sakramentes besitzen, jedenfalls aber noch zwei Manuscripte des Taufrituals vorhanden sind, welche die dießbezüglichen Mängel

---

[1]) Vgl. Jos. Sim. Assemani, Bibliotheca orientalis III, II, S. 271 ff; Jos. Aloys. Assemani, Codex liturgicus Ecclesiae universae III, S. 140; Denzinger, Ritus orientalium in administrandis Sacramentis I, S. 49 ff.

der bisher bekannten Handschriften als bloße spätere Ungenauigkeiten oder Mißverständnisse erkennen lassen. Anhangsweise werden wir dann noch das vollständige Firmungsritual aus inneren Gründen, sowie aus anderen liturgischen Formularen und Zeugnissen älterer nestorianischer Schriftsteller als das ursprüngliche nachweisen und einige Eigenthümlichkeiten der Nestorianer in Bezug auf dieses Sakrament erörtern.

Was die gegenwärtige Praxis der Nestorianer betrifft, so behauptet zwar Badger [1]), sie verwendeten kein Oel zu ihrer Firmung, zieht aber damit vielleicht nur einen Schluß aus der Nichterwähnung der Chrismation in der ihm vorliegenden Handschrift des Tauforbo. Wenigstens versicherte mir Georg Hormuzd, ein nestorianischer Diakon aus Urumia, welchen ich im Jahre 1874 zu London kennen lernte, auf das Bestimmteste, die nestorianischen Priester im kurdischen Gebirge tauchten noch jetzt den Daumen in das geweihte Oel, ehe sie die Stirne des Neugetauften mit dem Kreuze bezeichneten. In Persien geschehe dieß nur deßhalb nicht mehr, weil dort fast der ganze nestorianische Clerus unter dem Einflusse der amerikanischen Independentenmission das alte Taufritual überhaupt aufgegeben habe. Letztere Angabe scheint durch die Beschreibung der Taufe bestätiget zu werden, welche ein anderer, in Deutschland reisender Nestorianer aus Persien aufgezeichnet hat. [2])

Jedoch, wie es sich auch mit der jetzigen Praxis verhalten möge, von weit größerer Wichtigkeit ist es, die Handschriften des nestorianischen Taufrituals selbst zu vergleichen und aus ihrem Zeugnisse die Entscheidung zu entnehmen. Dieses Ritual verdankt seine gegenwärtige Fassung dem Patriarchen Jesujahb von Adiabene (um die Mitte des 7. Jahrhunderts), welcher auch den Bußritus, die Ordinationen, die Kirchweihe und das Officium de tempore festgestellt hat. Selbstverständlich war er nicht der Verfasser, sondern nur der Sammler und Ordner dieser Ritualien, daher sein Tauforbo auch „den hl. Aposteln", d. h. den Jüngern Christi Addäus und Maris, ersten Bischöfen von Edessa und Seleucia, zugeschrieben wird. Dieses Taufritual ist bisher einmal auszugsweise und zweimal vollständig abgedruckt worden, zum erstenmal

[1]) The Nestorians and their rituals II, S. 153. 212.

[2]) Abgedruckt bei Merx, Neusyrisches Lesebuch, S. 13.

von Joseph Simon Assemani [1]) aus einem in Indien um das Jahr 1556 von dem Bischofe Joseph geschriebenen Manuscript, und zwar die Rubriken vollständig, von den Gebeten, Hymnen u. dgl. aber fast nur die Anfangsworte; doch hat er gerade von den auf die Firmung bezüglichen Gebeten die wichtigsten unverkürzt veröffentlicht, auch gelegentlich auf die Varianten der jüngeren vaticanischen Handschriften hingewiesen. Einen vollständigen Abdruck des ganzen Taufrituals nach dieser selben Handschrift hat dann Joseph Aloys Assemani [2]) geliefert. Endlich hat Badger [3]) nach handschriftlichen Vorlagen eine englische Uebersetzung des jetzigen nestorianischen Taufrituals veranstaltet. Alle diese Ausgaben finden sich in dem überaus verdienstvollen Werke Denzinger's [4]) recht übersichtlich zusammengestellt.

Da aber zufällig alle den Herausgebern zu Gebote stehenden Handschriften die Chrismation unerwähnt ließen und auch sonst mehrfach durch Mißverständnisse die Vollzugsweise der Firmung unklar machten, so konnte man aus dem bisher vorliegenden Material noch kein richtiges Urtheil über die Spendung dieses Sakramentes bei den Nestorianern gewinnen. Erst jetzt ist es gelungen, zwei Handschriften des nestorianischen Taufrituals nachzuweisen, welche ein klares, mit den sonstigen Zeugnissen des Alterthums übereinstimmendes Bild des Firmungsritus gewähren, insbesondere ausdrücklich die sakramentale Salbung vorschreiben, und hierdurch ein nicht geringes apologetisches Interesse erlangen. Die älteste dieser beiden Handschriften [5]) habe ich in London copirt; den vollständigen Text von vier Gebeten, deren Anfang ich mir nur angemerkt hatte, sowie die Revision einiger schwer lesbaren Stellen verdanke ich Herrn Professor Dr. W. Wright, dessen Güte stets bereit ist, fremde Arbeiten in aufopferndster Weise zu unterstützen. Diese Handschrift wurde im Jahre 1881 der griechischen Aera (1570 n. Chr.) von einem gewissen Thomas Hindi zu Gazartha Zabdaitha (Gezira am Tigris, das alte Bezabde) unter dem Patriarchen Elias und dem Bischof Gabriel von Gezira geschrieben; sie

[1]) Bibl. orient. III, II, S. 241—246; 272—273.
[2]) Cod. liturg. I, S. 174—201; II, S. 211—213; III, S. 136—145.
[3]) The Nestorians II, S. 195—212.
[4]) Ritus Orientalium I, S. 364—383.
[5]) Hdschr. des britischen Museums, Rich 7181.

enthält Gebete zu den kanonischen Tagzeiten, die drei nestorianischen Liturgien, den Ordo der Taufe und der Buße, sowie einige andere Ritualien. Fast denselben Inhalt hat ein Manuscript aus dem 17. Jahrhundert [1]), welches der rühmlichst bekannte Orientalist Abbé P. Martin der Nationalbibliothek zu Paris geschenkt hat; dieser selbe Gelehrte hat, sowohl aus freundschaftlicher Gesinnung, als auch aus Interesse an dem Zwecke dieser Abhandlung, das ganze Ritual der Firmung daraus für mich abgeschrieben, wofür hiemit der aufrichtigste Dank ausgesprochen sei. Noch ist zu bemerken, daß diese beiden Manuscripte, welche die Chrismation bei der Firmung vorschreiben, entschieden nestorianischen Ursprungs sind, während dieß bei den die Chrismation unerwähnt lassenden Handschriften nur von der Badger'schen gilt; denn die beiden jüngeren Handschriften des Taufrituals, welche den Assemani vorlagen, sind gegen Ende des 17. Jahrhunderts von dem katholischen Patriarchen Joseph I. geschrieben, und auch der Schreiber des älteren Taufrituals in der vaticanischen Bibliothek, Bischof Joseph, bekannte sich wenigstens äußerlich zum katholischen Glauben. [2]) Uebrigens schafften die Chaldäer in Indien auf Anordnung der Synode von Diampur im Jahre 1599 den nestorianischen Taufritus ab und nahmen statt dessen den von P. Roz, späterem Bischof von Angamala, in das Syrische übersetzten römischen an. Diese Verordnung wird noch gegenwärtig von den unirten Chaldäern in Indien befolgt, wie die zu Rom für die indischen Chaldäer gedruckten Ritualbücher

---

[1]) Syr. Hdschr. der Pariser Nationalbibliothek, Nro. 283.

[2]) Dieser Joseph wurde im Jahre 1555 von dem damals noch häretischen Patriarchen Ebedjesu nach Indien geschickt, im folgenden Jahre auf Befehl des Vicekönigs nach Portugal verbracht, dort aber bald wieder frei gegeben, worauf er nach Indien zurückkehrte und theils auf der Reise, theils nach seiner Ankunft daselbst mehrere jetzt in der vaticanischen Bibliothek befindliche Handschriften copierte. Im Jahre 1567 wurde er aber wieder, als der Häresie verdächtig, nach Europa deportirt, wo er später auch starb. Obgleich in seinen Handschriften nestorianische Stellen vorkommen, so spricht er sich doch in einer von ihm selbst verfaßten Unterschrift sehr katholisch aus, rühmt von den indischen Franziskanern, ein Jeder von ihnen komme an Heiligkeit den Altvätern Paulus, Antonius und Makarius gleich, und von den dortigen Ordensgeistlichen überhaupt, ihre Tugenden könnten von keinem geschaffenen Munde hinreichend gepriesen werden. Vgl. Bibl. Orient. I, S. 540; III, I, S. 332; III, II, S. 165. 248.

beweisen, welche nur den römischen Tauforbo in syrischer Uebersetzung enthalten. Die Chaldäer in Persien und dem türkischen Reiche befolgen hierin keine gleichmäßige Praxis; einige spenden Taufe und Firmung ebenfalls ganz nach dem römischen Ritus, andere haben das nestorianische Ritual beibehalten, und nur Exorcismus, Abrenuntiation und die Fragen vor der Taufe, bei der Firmung die Chrismation mit der römischen Formel hinzugefügt. [1])

Bevor wir eine Uebersetzung des nestorianischen Firmungsrituals nach dem vorliegenden gedruckten und handschriftlichen Material geben, müssen wir, um spätere Ausführungen verständlich zu machen, einen kurzen Ueberblick über das der Firmung vorhergehende Taufritual vorausschicken. Dasselbe ist auf's genaueste der nestorianischen Meßfeier nachgebildet, was darin seine Veranlassung hat, daß die Weihe des Oeles und Taufwassers von jeher durch eine Art von Präfation und Canon geschah, aber in dieser stricten Durchführung schon deßhalb nicht ursprünglich sein kann, weil darin auch solche Bestandtheile mit einbegriffen siud, die in den ersten Jahrhunderten vor und getrennt von der Taufhandlnng vollzogen wurden. Der Uebersichtlichkeit wegen lassen wir alles Detail, die vielen Gebete, Psalmen, Hymnen u. s. w. unerwähnt, um dafür die zum Verständniß des Folgenden nothwendigen Punkte genauer zu beschreiben. Noch sind einige Worte über die Einrichtung der nestorianischen Kirchen unerläßlich. Die nach Osten gelegene Hauptabsis (Presbyterium), in welcher der Altar steht, sowie die beiden Nebenabsiden, nördlich die Prothesis oder Credenz, südlich das Diakonikon, welches bei den Nestorianern wahrscheinlich auch als Baptisterium diente [2]), werden qankê genannt, was man gewöhnlich mit cancelli übersetzt, obgleich es das griechische κόγχαι.

---

[1]) Vgl. Badger, The Nestorians II, S. 212—213.

[2]) Georg von Arbela sagt zwar (B. O. III, I, S. 526) nur, das Baptisterium solle an der Südseite sein. Aus dem Taufritual ergibt sich aber, daß es innerhalb der Chorschranken lag, also mit dem Diakonikon identisch sein muß. Bei den Jakobiten wird ausdrücklich angegeben, daß es südlich vom Presbyterium liege und an die östliche Kirchenmauer angrenze. (Mai, Scr. vet. nova coll. X, II, S. 14; Badger I, S. 96.) Auch heißt es bei Badger (II, S. 203), daß sich der Altar, an welchem das Oel vor der Taufe geweiht werde, im Baptisterium befinde; hiermit kann nur der Nebenaltar im Diakonikon gemeint sein.

(wegen der muschelähnlichen Bauart der Absiden) ist. Allerdings war aber dieser ganze östliche Theil der Kirche durch ein Gitterwerk, hinter welchem sich ein aufziehbarer Vorhang und vor welchem sich drei zum Schiff hinabführende Stufen befanden, von dem Schiffe der Kirche getrennt. Drei Thüren waren an demselben angebracht; die sogenannte große führte in das Presbyterium, die beiden kleinen in die Nebenabsiden.

Gegen Anfang der Tauffeier legt der Bischof jedem Täufling unter Gebet die Hand auf und bezeichnet ihn mit dem Zeigefinger in Kreuzesform an der Stirne, indem er sagt: „N. N. wird bezeichnet im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes". Diese Ceremonie ist identisch mit dem in alleu Riten vorkommenden Kreuzeszeichen ad catechumenum faciendum, wird aber bei den Nestorianern gegen den Gebrauch fast aller übrigen Kirchen mit Oel vollzogen [1]); dieses ist schon vorher geweiht und wird in einem Horn in der Kirche aufbewahrt.

Da die Nestorianer den Exorcismus und die Abrenuntiation aus pelagianischen Gründen abgeschafft haben, so begibt sich der Clerus jetzt sofort in das Baptisterium. Nachdem der Diakon hier zwei lange durch Gebet und Psalmodie unterbrochene Aufforderungen zur Fürbitte für die Täuflinge vorgetragen hat, wird das Taufwasser eingegossen. Es folgen die Schriftlektionen, die gewöhnliche Litanei des Diakons, welche mit Gebet und Segen des Bischofs beschlossen wird, und die Aufforderung an die Auditores, sich zu entfernen. Nun wird, obgleich schon von Anfang an geweihtes Oel im Horn vorhanden ist, dennoch ungeweihtes Oel in ein Becken [2]) gegossen, auf den Altar im Baptisterium gestellt und mit einem Velum bedeckt. Nach dem Credo und einem Vorbereitungsgebet hebt der Bischof das Velum ab und beginnt die Oelweihe mit einer Präfation, an deren Schluß das Sanctus respondirt wird. Alsdann spricht er das eigentliche Weihegebet, bei dessen Schlußdoxologie er das Oel im Becken mit dem Kreuzeszeichen consecriert

[1]) Assemani's Handschrift erwähnt zwar nicht ausdrücklich, daß diese Bezeichnung mit Oel geschieht, aber das Zeugniß der anderen Manuscripte wird durch Georg von Arbela und den Patriarchen Timotheus II. bestätigt (B. O. III, II, S. 274; III, I, S. 576.)

[2]) So ist das syrische laqnâ, griechisch λεκάνη, zu übersetzen, nicht mit lagena, wie gewöhnlich geschieht.

und alsdann etwas von dem schon früher geweihten Oele im Horn kreuzförmig darüber gießt. Nach Recitation des Vaterunsers spricht er das Weihegebet über das Taufwasser, welches mit einer Anrufung des hl. Geistes und dem Kreuzeszeichen über dem Wasser schließt. Auch über das Taufwasser wird dann etwas von dem Oele im Horn kreuzförmig ausgegossen. Nun bezeichnet der Bischof, nachdem er die Täuflinge an die Thüre des Baptisteriums hat heranbringen lassen, ihre Brust [1]) in Kreuzesform mit Oel aus dem Becken, indem er sagt: „N. N. wird gesalbt im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes", worauf sie mit demselben Oel über den ganzen Leib weiter gesalbt werden. Erst jetzt werden sie in das Baptisterium gebracht und unter Aussprechung der Taufformel dreimal in das Wasser getaucht. Nachdem sie wieder aus dem Baptisterium herausgebracht nud angekleidet sind, beginnt alsbald die Firmung, deren Ritual wir nun in vollständiger Uebersetzung mittheilen wollen.

Zur Abkürzung sind dabei die folgenden kritischen Zeichen gebraucht:

L ist die von mir copirte Handschrift des britischen Museums aus dem Jahre 1570.

P ist die syrische Handschrift der Pariser Nationalbibliothek aus dem 17. Jahrhundert, deren vollständigen Text ich der Güte des Herrn Abbé Martin verdanke.

R ist die von den Assemani abgedruckte vaticanische Handschrift, welche der Bischof Joseph um das Jahr 1556 in Indien angefertigt hat.

B ist der Text, welchen Badger aus einer neueren nestorianischen Handschrift entnommen und in englischer Uebersetzung veröffentlicht hat.

Im Folgenden legen wir überall den Text der Londoner Handschrift zu Grund, ausgenommen wo dieselbe offenbar unvollständig ist oder falsche Lesearten hat. Sätze, von denen nur die Anfangsworte angegeben sind, sind ergänzt und die Ergänzungen durch eckige Klammern kenntlich gemacht.

---

[1]) So bestimmt ausdrücklich Timotheus II. (B. O. III, I, S. 576) und das Ritual bei Badger.

Nestorianisches Firmungsritual.

[1]) Darauf geht der Bischof aus der Thüre des Chorgitters (qankê) heraus [2]) und stellt sich in die große Thüre des Presbyteriums (madb'châ). Und bei ihm sind [3]) die Diakonen mit Kreuz, Evangelienbuch, Rauchfaß, Lichtern und dem Horne [4]) des Oeles; [5]) jedoch muß einer der Priester das Horn der Salbung (m'schîchûthâ) halten. [6]) Und man bringt diejenigen, welche getauft worden sind, an die Thüre des Chorgitters (qankê) [7]) vor den Bischof.

[8]) Und der Diakon hebt an: Lasset uns beten! Friede sei mit uns!

Und der Bischof betet: [9]) O Herr, gieße aus über uns deine Gnaden, [vervielfältige an uns deine Hilfe und stärke uns, wie du gewohnt bist, auf daß wir dir nach deinem Willen wohlgefallen, nach deinen Geboten wandeln und uns durch gute Worte und Werke der Gerechtigkeit deine Gottheit geneigt machen mögen alle Tage unseres Lebens, o Herr über Alles, Vater, Sohn und hl. Geist, in Ewigkeit, Amen.]

---

[1]) B: Darauf geht der Bischof durch die große Thüre des Chorgitters heraus.

[2]) Fehlt bis zum Satzende in BPR.

[3]) R erwähnt die Diakonen nicht.

[4]) BR: der Salbung.

[5]) Fehlt bis zum Satzende in BPR.

[6]) Der ganze Satz fehlt in R.

[7]) BP lassen weg: vor den Bischof.

[8]) Der Absatz fehlt in BP.

[9]) LP haben nur die Anfangsworte dieses Gebetes. Die Fortsetzung haben wir aus dem Taufritual bei J. A. Assemani (Cod. lit. I, S. 177) entnommen, wo es das erste im Baptisterium gesprochene Gebet ist. Statt dieses Gebetes hat B die beiden folgenden, R nur das letzte derselben:

Ehre sei dir, o Herr, der du deine Kirche in deinem Christus erwählt und mit himmlischem Schmucke geziert hast, und aus ihren Kindern Schatzmeister erwählt hast, um deinen Reichthum an die Bedürftigen zu vertheilen, o Herr über Alles u. s. w.

Ehre sei dir, o Höchster, der du herabstiegst, dich mit dem Leibe unserer Niedrigkeit bekleidetest, ihn in allem, was deiner Gottheit angehört, zu dem deinigen machtest und uns alle durch ihn zu Erben deiner Glorie und Herrlichkeit zu machen versprachest, o Herr über Alles u. s. w.

Oder [10]) dieses Gebet: Nimm an, o Herr, in deiner Barmherzigkeit [11]) diese Herde, die Lämmer und Schafe, welche mit dem heiligen Zeichen bezeichnet und in die sündentilgende Taufe eingetaucht sind, und schreibe ihre Namen ein bei der Kirche der Erstgeborenen im Himmel, auf daß sie deine Majestät preisen und deine glorreiche und von allen Creaturen anzubetende Dreieinigkeit verherrlichen mögen, o Herr [über Alles, Vater, Sohn und hl. Geist, in Ewigkeit, Amen.]

[12]) Antiphone [zu Psalm 94, 1—7]: „Kommt, laßt uns preisen" bis: „und wir sind sein Volk [und Schafe seiner Weide"]:

[13]) Unser Herr hat uns durch seine Taufe von Irrthum, Sünde und Tod erlöst; laßt uns vor ihm niederfallen und ihn preisen!

[14]) Man singt: Ehre [sei dem Vater und dem Sohne und dem hl. Geiste von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen].

[Diakon:] [15]) Dich, unser Herr, rufen wir an und aus deinem Schatze erflehen wir Gnade und Erbarmen, denn wir wissen, daß du gnädig und barmherzig bist und Sünden vergibst.

[16]) [Chor] nach derselben [Melodie]: Der du zu deinen Jüngern in deinem Evangelium gesagt hast: Klopfet an, so werde ich euch aufthun, öffne das Thor unserem Gebete!

[17]) Und der Diakon sagt: Lasset uns beten! Friede [sei mit uns]!

---

[10]) Dieses Gebet fehlt in PR; in B steht es nach der Antiphone.

[11]) B: Die Schafe und Lämmer, welche mit deinem heiligen Zeichen bezeichnet sind, und schreibe ihre Namen ein bei der Kirche der Erstgeborenen im Himmel, auf daß sie stets preisen und anbeten mögen deine heilige Dreieinigkeit, o Herr über Alles u. s. w.

[12]) Im Syrischen „Canon". R: Und sie beginnen die Antiphone.

[13]) Es ist dieß die gewöhnliche Antiphone des 94. Psalms im chaldäischen Psalterium (ed. Guriel, S. 163); nur ist hier „Taufe" statt „Gnade" gesetzt. In P fehlt: Sünde. Diese Antiphone wird dreimal gesungen, zuerst nach dem 1. Verse des 94. Psalms, alsdann, nachdem man den 1. Vers wiederholt und die folgenden bis zum Ende des 7. Verses recitirt hat, endlich nach dem Gloria Patri.

[14]) Dieser Absatz fehlt in BPR.

[15]) In BR fehlt der Absatz, in P stehen nur die Anfangsworte.

[16]) Der Absatz fehlt in PR. Die Melodie ist die der Antiphone.

[17]) In BP fehlt der Absatz.

[18]) Gebet [des Bischofs]: Segne, o Herr, durch deine Gnade diese, welche in deinem Glauben unterwiesen sind, dein Zeichen empfangen haben und deine Hausgenossen geworden sind! Mögen sie der Zuversicht vor dir gewürdiget werden in der neuen, unvergänglichen Welt, o Herr über Alles, [Vater, Sohn und hl. Geist, in Ewigkeit, Amen].

Oder dieses: Ehre sei dir, o Herr, der du den Irrthum durch das Bekenntniß deines [19]) erhabenen und uns zur Erkenntniß führenden Namens getilgt hast, o Herr [über Alles, Vater, Sohn und hl. Geist, in Ewigkeit, Amen].

Und der Bischof recitirt dieses Handauflegungsgebet (s'jâmîdâ),[20]) während er seine rechte Hand [21]) auf das Haupt eines jeden einzelnen (d'khul chad chad) von ihnen der Reihe nach legt (maʿbar), und spricht [22]) mit vernehmlicher Stimme:

Groß, o Herr, sind die wunderbaren Werke deiner Vorsehung, und die [23]) Fähigkeit unserer Natur vermag sie nicht zu beschreiben.[24]) Denn wir hatten schon im Anfange unseres Daseins die Ehre unserer Freiheit durch die Verführung Satans, dem wir uns gefangen gaben, verderbt und das [25]) richtige Bekenntniß deiner Gottheit durch Anbetung des Nichtgöttlichen verleugnet. Aber deine Gnade ließ uns nicht in dem Verderben, welches wir wegen unserer Sünden verdient hatten, sondern durch die Offenbarung deines eingebornen Sohnes,[26]) des göttlichen Wortes im Fleische bekehrtest du uns zu dir, würdigtest uns deiner Erkenntniß, erhöhtest unsere erniedrigte Natur durch die Annahme unseres Erstlings und setztest uns zu Erben der zukünftigen, unvergänglichen Güter ein. Und

---

[18]) Die beiden folgenden Gebete fehlen in BPR; in B steht ein anderes Gebet an ihrer Stelle, vgl. Anm. 10.

[19]) Da von diesem Wort nur der erste Buchstabe (m) in L lesbar ist, so bleibt dessen Uebersetzung unsicher; es könnte auch „gepriesen“ bedeuten.

[20]) R: während er seine Hand auf das Haupt jedes einzelnen von ihnen legt.

[21]) P fügt hinzu: oder das Kreuz.

[22]) Die letzten Worte fehlen in R.

[23]) Das syrische Wort (m'lîlûthâ) bedeutet sowohl „Vernunft“, als auch „Beredsamkeit“.

[24]) R: wir aber.

[25]) Dieses Wort fehlt in BR und ist in L am Rande nachgetragen.

[26]) In B fehlt: des göttlichen Wortes im Fleische.

als die von uns erwartete Zeit gekommen war, in der wir die [27]) vollkommene Annahme an Kindesstatt zur [28]) Befreiung unserer Leiber [29]) und zur Erlösung unserer Seelen erlangen sollten, da verliehest du uns als Unterpfand des Trostes die Gnade des hl. Geistes, welche durch die heiligen Geheimnisse der geistlichen Taufe empfangen wird; gleichwie auch heute [30]) diese deine Diener und Dienerinnen hinzugetreten sind, diese deine Gabe angezogen haben, dadurch von den Leiden der Sünde befreit und reine Glieder an dem Leibe Christi geworden sind, welcher das Haupt unseres Lebens ist. Und wir hoffen, daß deine Gnade sie in keuschem Leben und reinen Sitten erhalten werde, damit sie, erfüllt von Glauben und Gerechtigkeit, theilhaftig werden der glorreichen Erscheinung [31]) Jesu Christi, unseres Erlösers, zur Seligkeit des neuen, unvergänglichen Lebens und dir darbringen Lob, Ehre, Preis und Anbetung [32]) jetzt [und immer und in die Ewigkeit der Ewigkeiten].

[33]) Und man antwortet: Amen.

[34]) Und der Bischof recitirt über sie diese Handauflegung und verändert [die Anrede], je nachdem ein oder mehrere [Firmlinge] zugegen sind [35]):

---

27) Dieses Wort fehlt in BR.

28) BR: Erlösung.

29) In BR fehlt: und zur Erlösung unserer Seelen.

30) B: dieser dein Diener hinzugetreten ist. Bis zum Ende des Gebetes hat dann B stets den Singular statt des Plurals.

31) In R fehlt: Jesu.

32) L: jetzt und immer, o Herr [über Alles, Vater, Sohn und hl. Geist, in Ewigkeit].

33) Der Absatz fehlt in R.

34) Die römischen Handschriften haben diese Rubrik nebst dem folgenden Gebet unmittelbar nach der Chrismation. Die Rubrik lautet in der Handschrift des Bischofs Joseph (R): Wenn nur Ein Getaufter zugegen ist, so sagt der Bischof statt des Gebets „Groß, o Herr", diese Handauflegung. Dagegen haben die beiden jüngeren, vom Patriarchen Joseph I. geschriebenen Manuscripte: Wenn nur Ein Getaufter zugegen ist, so sagt der Bischof. Vgl. Bibl. Orient. III, II, S. 283—284.

35) B hat schon hier: Dann bezeichnet er einen jeden mit dem Kreuzeszeichen, indem er sagt.

Das Unterpfand des hl. Geistes, welches [36]) ihr erhalten habt, das Geheimniß Christi, welches ihr empfangen habt, [37]) sein lebenspendendes Zeichen, welches ihr angenommen habt, das neue Leben, welches ihr erworben habt, und die Rüstung der Gerechtigkeit, welche ihr angezogen habt, möge euch bewahren vor dem Bösen und seinen Kräften und [38]) euere Glieder in Reinheit heiligen! Es verhelfe euch dieses Zeichen, [39]) welches ihr empfangen habt, zu den zukünftigen unvergänglichen Gütern bei der Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi [40]) vom Himmel; und in seiner neuen Welt möge er euch zu seiner Rechten stellen, daß ihr darbringet [41]) Ehre und Preis dem Vater und dem Sohne und dem hl. Geiste jetzt [und immer und in die Ewigkeit der Ewigkeiten].

[42]) Und er macht das Kreuzeszeichen (v'râschêm) über dem Haupte aller Getauften.

[43]) Und man antwortet: Amen.

[44]) Alsdann nimmt er das Horn des Oeles der Salbung und bezeichnet sie an ihren Stirnen mit dem Daumen seiner rechten

---

[36]) R: du erhalten hast. Ueberhaupt hat R durchgängig in diesem Gebet die Anrede im Singular, B stellt jedesmal den Singular und Plural neben einander. In LP sind die Buchstaben, welche der Plural mehr hat, jedesmal roth geschrieben.

[37]) In LPR fehlt: sein lebenspendendes Zeichen, welches ihr angenommen habt.

[38]) B: euch.

[39]) P: mit welchem ihr bezeichnet seid.

[40]) In LPR fehlt: vom Himmel.

[41]) B: Ehre, Preis, Lob und Anbetnng.

[42]) Diese Rubrik fehlt in R; in B steht sie vor dem Gebet, vgl. Anm. 35.

[43]) Der Absatz fehlt in L.

[44]) Diese Rubrik lautet in R: Und er bezeichnet einen jeden Einzelnen von ihnen an der Stirne mit dem Daumen seiner rechten Hand von unten nach oben und von rechts nach links, und sagt. In B: Alsdann bezeichnet er sie an der Stirne mit dem Zeichen des Kreuzes, mit dem Daumen seiner rechten Hand, von oben nach unten und von rechts nach links, indem er sagt. In den römischen Handschriften steht die Chrismation vor dem Gebet „Das Unterpfand des hl. Geistes“, vgl. Anm. 34. Ebenso in einem von Badger (The Nestorians II, S. 212) angeführten Ritual der unirten Chaldäer. Nach der Handauflegung mit dem Gebet „Groß, o Herr“, schreibt dieses vor: Alsdann bezeichnet er das Kind mit dem Oele des hl. Chrisams an der Stirne mit dem Daumen seiner rechten Hand, von unten nach oben und von rechts nach links, indem er sagt:

Hand,[45]) und nicht mit seinem Zeigefinger,[46]) in Form eines Kreuzes von oben nach unten und von rechts nach links **mit dem heiligen Oele** (b'meschchâ qaddîschâ) und sagt:

[47]) Getauft und vollendet ist N. N. im Namen des Vaters [und des Sohnes und des hl. Geistes].

[48]) Und man antwortet: Amen.

[49]) Nachdem er alle bezeichnet hat, legt er ihnen, wenn er will, der Reihe nach das Evangelienbuch auf das Angesicht. An manchen Orten hängt man ihnen auch Kreuze um den Hals und bindet ihnen Gürtel um die Lenden. Hierin richte man sich nach der Gewohnheit des Orts; es ist übrigens ein guter und angemessener Gebrauch.

[50]) Gebet, während er die Binden umwindet: Preis sei deinem Namen und Anbetung deiner Herrschaft, der du deine Diener mit den Geschenken deiner Freigebigkeit geziert und mit deiner Gnade erfüllt hast, damit sie seien reine Tempel zu deiner Ehre, o Herr über Alles, [Vater, Sohn und hl. Geist in Ewigkeit, Amen].

[51]) Und wisse, daß der Bischof Georg von Arbela in seiner Erklärung [der kirchlichen Officien] vorschreibt, man solle ihnen durch Bezeichnung mit dem Zeigefinger das Kreuzeszeichen ertheilen.

Ich salbe dich mit dem Sakramente der Firmung und mit dem Chrisam des Heiles im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, Amen (natürlich aus dem lateinischen Ritus entlehnt). Dann windet er eine Binde um sein Haupt und sagt: Die Binde von N. N. werde gewunden zu Freude und Frohlocken und zu Tagen des Jubels, jetzt und immer und in Ewigkeit, Amen. Alsdann legt er dem Kinde die Hand auf und spricht das Gebet „Das Unterpfand des hl. Geistes“.

[45]) L scheint zu haben: und nicht mit seinem Finger.

[46]) In P fehlt: in Form eines Kreuzes.

[47]) Die ursprüngliche Formel scheint sich in dem Ritual für die Reconciliation und Firmung der Häretiker erhalten zu haben. Sie lautet nach Timotheus II. (B. O. III, II, S. 287): N. N. wird bezeichnet, geheiligt und vollendet im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, Amen. Vgl. weiter unten.

[48]) In R fehlt der Absatz.

[49]) Der ganze Absatz fehlt in BR.

[50]) Dieses Gebet fehlt in BR. Die katholischen Chaldäer haben ein anderes Gebet beim Umwinden der Binde, vgl. Anm. 44.

[51]) Der Absatz fehlt in BR. Von hier an bis zur 12. Strophe des Responsoriums ist L sehr schwer lesbar, weil zwei Blätter miteinander verklebt waren.

[52]) Darauf gehen sie in das Baptisterium mit dem Horne des Oeles und den übrigen Gegenständen, indem sie die folgenden Responsorien [53]) singen:

[54]) Also nun [sollet ihr beten]:

Vater, himmlischer,
Heilig sei dein Nam',
Zu uns komm' dein Reich,
Was du willst, gescheh'!

[55]) Er ist der Herr, [unser Gott].

[56]) Nur Ein Herr ist uns
Und Ein Glaube nur.
Eine Taufe tilgt
Uns're Sündenschuld.

Ein König, groß [über alle Götter].

Unser König ist,
Unser Gott mit uns,
Jakobs Gott steht uns
Bei mit seinem Schutz.

---

[52]) R: Und sie gehen processionsweise in das Baptisterium und beginnen. B: Dann kehren sie in das Baptisterium zurück und beginnen mit den folgenden Responsorien.

[53]) Die folgenden Responsorien sind nach P gegeben. L stimmt mit der Reihenfolge ganz überein, hat aber statt der Strophen 7—12 nur eine einzige, welche offenbar aus den Hauptgedanken der weggelassenen Strophen zusammengestellt ist. Früher hatte auch L diese Strophen, sie sind aber absichtlich ausgetilgt, wodurch jetzt fast eine ganze Seite unleserlich geworden ist. Die Identität der getilgten Strophen mit den in P erhaltenen ergibt sich sowohl aus den Raumverhältnissen, als auch daraus, daß in L vor der Ersatzstrophe noch Spuren der 12. Strophe sichtbar sind. In B ist die Reihenfolge der Strophen: 1. 2. 3. 4. 11. 6. 15. 12. In R steht zuerst diejenige, welche in L die Strophen 7—12 vertritt, darauf folgen 11. 7. 1. 2. In jedem Text stehen die beiden letzten Strophen nach Gloria Patri und Sicut erat.

[54]) Der Vorvers dieser Strophe ist in B: Heilig und furchtbar ist sein Name, in R, wo sie die vorletzte ist: Gloria Patri.

[55]) Der Vorvers ist aus Psalm 104, V. 7. In R hat diese Strophe, weil sie die letzte ist, den Vorvers Sicut erat.

[56]) Die erste Zeile dieser Strophe, sowie die erste und dritte der folgenden, haben im Syrischen nur 4 Silben.

Heil dem Volke, [mit dem es also steht].
Heil dem Volke, dem
Also es ergeht;
Heil ihm, wenn den Herrn
Es zum Gotte hat.

Dir gebührt [Lobpreis, o Gott, in Sion].
Dir allein gebührt
Lob und Preis, o Gott!
Denn dein bloßer Wink
Lenkt die ganze Welt.

[57]) Alle Tage [meines Lebens].
Reinen Herzens laß
Gute Werk' uns thun,
Daß den Willen dein,
Christe, wir vollzieh'n!

[58]) Ich will den Herrn preisen [allezeit].
Preis ihm, dessen Tauf'
Uns hat eingeweiht
Sel'ge [59]) Neugeburt,
Seiner Glorie gleich!

Wie gut [und wie lieblich ist es].
Unser Heiland sprach
Zu Johannes: Laß
Mich zur Taufe zu,
Wie die Pflicht verlangt!

---

[57]) Vorvers in B: Erschaffe in mir ein reines Herz, o Gott!
[58]) Statt der folgenden 6 Strophen hat L diese einzige:
Und gelobt sei [der Name seiner Herrlichkeit in Ewigkeit].
Christus sei gelobt,
Dessen Tauf' uns weiht
Und ein Vorbild zeigt
Der Unsterblichkeit.
Mit dieser selben Strophe beginnen die Responsorien in R; hier gehen ihr aber zwei Vorverse voraus, nach jedem von welchen die Strophe gesungen werden soll, nämlich: Ich will den Herrn preisen [allezeit], und: Heilig und furchtbar [ist sein Name].
[59]) In R fehlt durch einen Druckfehler das Wort m'chass'jânâ nach 'ûbâ.

Er erhob seine Stimme [und die Erde bebte].
Der Erlöser rief
Dem Johannes zu:
Komm' und taufe mich,
Meinem Wunsch gemäß!

Kommet, laßt uns niederknieen [und ihn anbeten].
Preis, Anbetung sei,
Ew'ger König, dir;
Deine Tauf' ist der
Auferstehung Bild.

[60]) Denn er ist [unser Gott].
Der du aufgetaucht,
Allerleuchtend, Herr,
Laß in Frieden ruh'n
Dein erwähltes Volk!

[61]) Aufgegangen ist Licht [im Dunkel den Rechtschaffenen].
Dein Erscheinen, Herr,
Hat die Welt erfreut,
Gnaden uns verbürgt
Und das ew'ge Heil.

Ueber deinem Volke [sei dein Segen in Ewigkeit].
Jesu, präg' dein Kreuz,
D'ran du uns erlöst,
Diesen Lämmern auf,
Die du weidest jetzt!

Wir wollen dich preisen [in Ewigkeit].
Bis in Ewigkeit
Bleibst du siegreich stets,
Kirche, Christi Braut,
Wahres Glaubens Hort!

---

[60]) In R hat diese Strophe den Vorvers der folgenden.
[61]) In B ist diese Strophe die letzte und hat daher den Vorvers Sicut erat.

Ehre [sei dem Vater und dem Sohne und dem hl. Geiste].

Aufgezeichnet sei
Deiner Diener Schaar
Dort vor Christi Thron
In Jerusalem!

[Von] Ewigkeit [zu Ewigkeit, Amen, Amen].

Als der Sohn erstand,
Freute sich die Welt,
Weil Versöhnung nun,
Auferweckung kam.

[62]) Gebet des Priesters: Dich, o Herr, beten an die neuen Söhne, welche die heilige Taufe aus ihrem geistlichen Schooße geboren hat; vollende an ihnen deine Gabe, nimm sie in deine Gemeinschaft auf, scheuche die Feinde von ihnen hinweg und bewahre in Reinheit das Gewand der Herrlichkeit, womit du sie in deiner Gnade bekleidet hast, o Herr über Alles, [Vater, Sohn und hl. Geist, in Ewigkeit, Amen].

Ein anderes [Gebet]: O Herr, die mächtige Hilfe deiner Gottheit geleite diese deine Anbeter, welche auf deinen Namen getauft sind, damit sie allezeit den Willen deiner Majestät vollbringen und erfüllen, o Herr über Alles, [Vater, Sohn und hl. Geist, in Ewigkeit, Amen].

---

[62]) Statt dieser beiden Gebete hat R die folgenden:

Und man betet: O Gnädiger, dessen Name heilig ist, o Gütiger und Gerechter, dessen Gnade und Erbarmen sich von Ewigkeit her ergießt, gieße aus, o Herr, die milde Huld deiner Liebe über die Seelen deiner Anbeter, welche zu dir rufen und flehen zu allen Zeiten und Stunden, o Herr über Alles, Vater u. s. w.

Mit deinem Segen, unser Herr und Gott, mögen deine Diener gesegnet werden! Durch die Fürsorge deines Wohlgefallens mögen deine Anbeter bewahrt werden! Der stete Friede deiner Gottheit, o Herr, und das dauernde Heil deiner Herrschaft möge unter deinem Volke und in deiner Kirche herrschen alle Tage unseres Lebens, o Herr über Alles u. s. w.

In B findet sich statt dessen Folgendes:
Dann nimmt der Bischof das Horn und gießt das Oel, welches im Becken ist, in das Horn, indem er über dem Taufbrunnen steht; und wenn noch Oel an dem Becken bleibt, so soll er es in den Taufbrunnen thun und sagen:

[63]) Entlassungssegen:

[64]) Ehre sei dir und Anbetung deiner Majestät, o Höchster, der du herabstiegst, dich mit dem Leibe unserer Niedrigkeit bekleidetest, ihn mit dir eins machtest in allem, was deiner Gottheit angehört, und uns alle durch ihn zu Erben deiner Glorie und zu Theilnehmern an deiner Herrlichkeit zu machen versprachst! Ueber uns allen sei stets dein Erbarmen und deine Gnade; und durch dich werde Lobpreis emporgesendet dir und deinem Vater und dem hl. Geiste [65]) jetzt [und immer und in die Ewigkeit der Ewigkeiten, Amen].

Es folgt nur noch die Desecration des Taufwassers, die Abwaschung des Oelbeckens und der Hände, sowie die Ausgießung des Wassers, was alles in keiner Beziehung zum Firmungsritual steht. [66])

Es gebührt sich, o Herr, daß wir immer darbringen Preis, Ehre, Herrlichkeit und Verehrung deiner anbetungswürdigen Dreieinigkeit für die Verleihung deiner hl. Sakramente, welche du uns in deiner Barmherzigkeit zur Vergebung der Sünden gegeben hast, o Herr über Alles u. s. w.

Oder dieses: Gepriesen sei deine Majestät, welche in den Himmelshöhen angebetet wird, o du, der du vergibst unsere Schulden und Sünden, und austilgest unsere Uebertretungen durch deine glorreichen, heiligen, lebenspendenden und göttlichen Sakramente, o Christe, du Hoffnung unseres Geschlechts, jetzt und immer [und in die Ewigkeit der Ewigkeiten, Amen].

[63]) Der Entlassungssegen fehlt in R. Die erste Hälfte stimmt fast wörtlich mit einem zu Anfang der Firmung in BR vorkommenden Gebete überein, vgl. Anm. 9.

[64]) B: Ehre, Ruhm, Preis und Anbetung sei dir, o Höchster.

[65]) Hier macht der Bischof das Kreuzeszeichen über die Versammelten.

[66]) Zur Ausfüllung des leeren Raumes stehe hier noch die wörtliche Uebersetzung einiger von den bisher ungedruckten Strophen, bei welchen uns das Metrum zu kleinen Ungenauigkeiten gezwungen hatte. Str. 8: Unser Erlöser sprach: Laß mich die Taufe empfangen, o Johannes, und alles, was geschrieben ist, erfüllen! Str. 13: O Herr, bezeichne mit deinem Kreuze, Jesu, unser Erlöser, die vernünftigen Lämmer der Herde deiner Weide! Str. 15: In dem himmlischen Jerusalem, vor dem Throne Christi, dort mögen die Namen deiner Diener eingeschrieben werden! Str. 16: Ueber die Auferstehung des Sohnes jubeln die Geschöpfe, weil die Versöhnung zu Stand kam und die Auferweckung triumphirte.

Es kommt uns hier nicht darauf an, dieses Formular mit den bisher gedruckten in Bezug auf Einzelheiten von rein liturgischem Interesse zu vergleichen, sondern nur diejenigen Differenzpunkte hervorzuheben, welche sich auf Materie und Form des Firmungssakramentes beziehen. Was nun zunächst die Handauflegung betrifft, so stimmen alle Urkunden darin überein, daß der Bischof während des Gebetes „Groß, o Herr“ jedem einzelnen der Firmlinge die rechte Hand auf das Haupt legt. Dagegen besteht großes Schwanken bezüglich des Gebetes „Das Unterpfand des hl. Geistes“. Es ist eine sogenannte Handauflegung, d. h. ein Gebet, während dessen der Betende die Hände nach denjenigen hin ausstreckt, für die er betet. Während der Schlußworte dieses Gebetes macht der Bischof das Kreuzeszeichen über den Häuptern der Firmlinge. Zunächst ist die sonderbare Rubrik in der Handschrift des Bischofs Joseph als ein bloßes Mißverständniß zu verwerfen, wonach das Gebet „Das Unterpfand des hl. Geistes“ nur bei der Firmung eines Einzigen gesprochen werden solle, und zwar anstatt des alsdann wegzulassenden Gebets „Groß, o Herr“. Die ursprüngliche, in der Londoner und Pariser Handschrift noch vorhandene Vorschrift: „er verändert (die Anrede zu du oder ihr), je nachdem einer oder mehrere zugegen sind“ wurde nämlich in den Handschriften, welche die Anrede nur in der Einzahl hatten, abgekürzt zu: „Wenn nur Einer getauft ist, so sagt er“. Diese Fassung veranlaßte dann den Irrthum, es handle sich hier um ein bloßes Parallelformular, nicht um einen integrirenden Bestandtheil des Firmungsrituals. Schwieriger ist die Entscheidung, ob das Gebet Pignus Spiritus Sancti nach der Chrismation, wie in den römischen Handschriften, oder vor derselben, wie in allen übrigen, anzusetzen ist. Im ersteren Falle, wofür man den durchgängigen Gebrauch des Perfekts geltend macht, wäre es nur eine Verkündigung der bereits vollendeten Firmung. Da aber die äußeren Zeugnisse überwiegend für seine Stellung vor der Chrismation aussagen, und die Nestorianer auch sonst, wie wir alsbald sehen werden, bei der Ausspendung der Sakramente das Perfekt statt des Präsens anwenden, so wird es wohl noch zum Ritus der Handauflegung gehören. Ja wir möchten, da das Gebet „Groß, o Herr“ mehr den Charakter einer Einleitung hat und zu unbestimmt gehalten ist, die Vermuthung aussprechen, ursprünglich sei das Gebet Pignus Spi-

ritus Sancti die Form der sakramentalen Handauflegung gewesen, und habe der Bischof bei dessen Recitation den Firmlingen einzeln die Hand aufgelegt, während das Gebet „Groß, o Herr" eine „Handauflegung" im weiteren Sinne, d. h. ein bloßes Gebet mit Handausstreckung war. Diese Verwechslung konnte sehr leicht durch den Doppelsinn des Wortes „Handauflegung" entstehen, womit beide Gebete bezeichnet werden, und welches man später bei dem ersten im eigentlichen Sinne, bei dem zweiten als Handausstreckung auffaßte, obgleich es ursprünglich umgekehrt sein mochte. Der fast gänzliche Mangel an Rubriken in den älteren liturgischen Handschriften würde ein solches Mißverständniß leicht erklären. Sollte dennoch diese Hypothese zu gewagt erscheinen, so müßte man das Gebet „Groß, o Herr" als Form der Handauflgung betrachten. Für die letztere Annahme scheint allerdings die Aehnlichkeit dieses Gebets mit der Oration Benedictus es, Domine Deus omnipotens zu sprechen, welche bei den Griechen vor, bei den Syrern nach der Chrismation vorkommt und wahrscheinlich ursprünglich in beiden Riten die Form der sakramentalen Handauflegung bildete.

Weit wichtiger sind die Aufschlüsse, welche uns die Londoner und Pariser Handschrift über den zweiten wesentlichen Bestandtheil der Firmung, die sakramentale Chrismation, bietet. Nur diese Handschriften erwähnen nämlich ausdrücklich, daß der Bischof zur Bezeichnung der Stirne der Firmlinge das heilige Oel verwenden soll, und bringen dadurch den nestorianischen Firmungsritus in Uebereinstimmung mit dem aller übrigen Kirchen. Daß diese Anordnung die ursprüngliche und in den übrigen Handschriften nur durch Zufall geschwunden ist, läßt sich aus dem nestorianischen Taufritual selbst nachweisen. Denn es wäre doch sonst ganz sinn- und zwecklos, daß nach dem Zeugniß sämmtlicher Handschriften bei der Procession, welche nach der Taufe vom Baptisterium zu der großen Thüre des Presbyteriums stattfindet, wo die Firmung ertheilt wird, sowie bei der Rückkehr in das Baptisterium, das Horn des Oeles mitgenommen werden soll. Da man es mitnahm, muß man es doch wohl auch während der Firmung benützt haben, sonst hätte man es ja eben so gut im Baptisterium liegen lassen können. Ferner hat das Ritual bei Badger [1]), obwohl es die

---

[1]) The Nestorians II, S. 208.

Chrismation unerwähnt läßt, dennoch die Anordnung beibehalten, daß den Getauften das Haupt unbedeckt gelassen werden soll, bis der Bischof nach der letzten Bezeichnung die Binde darum windet. Dieß setzt doch offenbar eine Salbung nach der Taufe voraus und bezieht sich auf den in allen Riten üblichen Gebrauch, aus Ehrerbietung vor dem hl. Chrisam die Stirne der Firmlinge zu umbinden, welcher auch für die Nestorianer durch das in der Londoner und Pariser Handschrift vorkommende Gebet „beim Umwinden der Binde" ausdrücklich bezeugt wird.

Ein weiterer, in mehrfacher Beziehung wichtiger Beweis für die Anwendung der Chrismation bei der nestorianischen Firmung liegt in dem, ebenfalls dem Patriarchen Jesujahb von Adiabene zugeschriebenen Ritual für die Reconciliation der Apostaten. In demselben wird nämlich angeordnet, daß der Priester ein Handauflegungsgebet sprechen soll, bei dessen Schluß er ein Kreuzeszeichen über das Haupt des Pönitenten macht, und alsdann dessen Stirne in Kreuzesform mit dem Daumen bezeichnet, und zwar unter Anwendung des heiligen Oeles, wenn derselbe freiwillig abgefallen war. Während dieser Chrismation spricht der Priester folgende Worte: „N. N. wird bezeichnet, geheiligt und vollendet im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, Amen".[1]) Die Uebereinstimmung dieses Rituals mit dem der Firmung leuchtet von selbst ein; überdieß bezeugt der nestorianische Patriarch Timotheus II. noch ausdrücklich, diese kreuzförmige Salbung des Pönitenten an der Stirne sei die „Bezeichnung bei der Taufe" (ruschmâ daʿ mâdâ), also die Firmung. Auch im griechischen Ritus werden Häretiker auf dieselbe Weise aufgenommen; nachdem ihnen der Priester unter Gebet die Hand aufgelegt hat, salbt er ihre Stirne in Kreuzesform mit Chrisam, indem er sagt: *Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου, ἀμήν*, was bekanntlich die Form der Firmung bei den Griechen ist. In Bezug auf diese Chrismation der Häretiker und Apostaten sind von namhaften

---

[1]) Diesen Wortlaut der Formel gibt der Patriarch Timotheus II. (B. O. III, II, S. 287) an, nebst dem Zusatz „in unsrem rechten, orientalischen Glauben" bei solchen, die aus einer an die Trinität glaubenden Sekte zurückkehren. Renaudot hat „erneuert" statt „vollendet"; bei Badger (II. S. 159) findet sich „bezeichnet, erneuert, besiegelt und geheiligt".



Gelehrten zwei einander geradezu entgegengesetzte Irrthümer aufgestellt worden. Während einige behaupteten, sie beanspruche gar nicht, als Firmung zu gelten, sondern sei ein Akt der Reconciliation, der nur eine zufällige Aehnlichkeit mit diesem Sakrament habe, haben andere umgekehrt sich zu der These verstiegen, die Kirche habe früher die Firmung der Häretiker principiell für ungiltig erklärt und sie daher stets durch Spendung dieses Sakraments aufgenommen. Die erstere Meinung widerlegt sich schon dadurch [1]), daß selbst die neueren Nestorianer und Griechen die Chrismation der Häretiker für das Sakrament der Firmung halten, obgleich sie dieselbe nicht nur den Convertiten aus allen Sekten, sondern sogar den bereits früher in ihrer eigenen Gemeinschaft gefirmten Apostaten ertheilen. [2]) Die andere Ansicht verwechselt die Praxis der alten rechtgläubigen Kirche mit deren späterer Verzerrung durch Häresie und Schisma. Wenn das erste ökumenische Concil von Konstantinopel in seinem 7. Canon vorschreibt, gewisse Klassen von Häretikern seien durch Chrismation und die Formel Signaculum doni Spiritus Sancti in die katholische Kirche aufzunehmen, so waren dieß eben nur solche Sekten, die entweder gar nicht oder ungiltig firmten. Dieß ergibt sich klar aus der bekannten Aeußerung Theodoret's, die Väter hätten deßhalb die Chrismation der bekehrten Novatianer angeordnet, weil diese Sekte nach dem Vorbilde ihres Stifters die Firmung verschmähe. Ein neues Zeugniß hierfür liegt nun auch im Nomocanon des Gregorius Barhebräus vor, welcher folgende Entscheidung des jakobitischen Patriarchen Johannes enthält [3]): „Diejenigen, welche von Häretikern getauft sind und sich später bekehren, bezeichnen wir mit Chri-

---

[1]) Anders liegt die Sache natürlich bei der bloßen Handauflegung bei der Aufnahme von Häretikern, welche sehr häufig gar nichts mit der Firmung zu thun hatte, sondern zur Bußdisciplin gehörte.

[2]) Daher behaupteten die schismatischen Griechen geradezu die Wiederholbarkeit der Firmung bei Apostaten. So lehrt z. B. die Confessio orthodoxa des Petrus Mogilas: *Τοῦτο τὸ μυστήριον δὲν δίδοται δεύτερον παρὰ εἰς ἐκείνους, ὁποῦ θέλουσιν ἐπιστρέψειν ἀπὸ τὴν ἄρνησιν τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ.*

[3]) Vgl. Mai, Script. vet. nova coll. X, II, S. 12. Ebendaselbst findet sich auch ein Canon des Severus, welcher verbietet, Nestorianer, die zum Monophysitismus übergehen wollen, zu firmen.

sam, wenn sie noch nicht durch die Chrismation vollendet sind, und lassen sie alsdann zur Communion der Mysterien zu." Erst die späteren Nestorianer und Schismatiker haben also gegen das Dogma, wie gegen die ältere Praxis die Ertheilung der Firmung an alle Convertiten, ja sogar ihre Wiederholung an Apostaten eingeführt.

Auf jeden Fall sind wir also berechtigt, in dem nestorianischen Reconciliationsritual die Spendung der Firmung zu finden, demgemäß auch in den die Chrismation des Pönitenten begleitenden Worten die Form dieses Sakramentes. Die uns hier erhaltene Formel ist offenbar viel angemessener und ursprünglicher, als die im Taufritual vorliegende. Statt des in diesem gebrauchten Perfekt haben wir in jenem das Präsens, und statt des etwas unbequemen „getauft und vollendet" die für die Wirkungen dieses Sakraments so passenden Ausdrücke „bezeichnet, geheiligt und vollendet". Freilich möchten wir nicht so weit gehen, die Giltigkeit der Formel im Taufritual zu bezweifeln. Denn der Ausdruck „getauft und vollendet sein" kann im Syrischen auch bedeuten „die Vollendung der Taufe empfangen haben". Was aber den Gebrauch des Perfekts betrifft, so findet sich derselbe auch in der nestorianischen Taufformel und kann gewiß das Sakrament nicht ungiltig machen, wenn nur der Ausspender es eben durch Setzung der Materie und Form erst zu vollziehen intendirt und es nicht etwa als schon vollzogen voraussetzt.

In der nestorianischen Liturgie wird mehreremal auf unser Sakrament angespielt. Schon Renaudot [1]) hat auf folgende, im Meßcanon des Nestorius vor der Consecration vorkommende Worte hingewiesen: „Er hat uns gereinigt und entsühnt durch die Taufe des heiligen Wassers und uns in seiner Gnade geheiligt durch die Gabe des hl. Geistes." Dieser Ausdruck scheint der griechischen Spendeformel Signaculum doni Spiritus Sancti entlehnt zu sein und ist um so wichtiger, als die Nestoriusanaphora bereits im

---

[1]) Liturgiarum orientalium collectio II, S. 644. Bei Assemani (B. O, III, II, S. 275) lauten die letzten Worte: „und uns geheiligt durch die Gnade des hl. Geistes". In der Londoner Handschrift (Rich 7181) fehlt die betreffende Stelle ganz, weil sie diesen Theil der Nestoriusanaphora stark abgekürzt hat.

5. Jahrhundert, als es noch griechisch redende Nestorianer gab, verfaßt sein muß. [1])

Ein anderes Zeugniß liegt in dieser uralten Formel vor, durch welche in allen nestorianischen Liturgien die Katechumenen und Büßer vor Beginn der Missa fidelium zum Verlassen der Kirche aufgefordert werden:

Wer die Taufe nicht erhalten hat, gehe fort!

Wer die Bezeichnung des Heiles nicht empfangen hat, gehe fort!

Wer Es [2]) nicht nimmt, gehe fort! Geht hinaus, ihr Hörer! Man gebe an den Thüren Acht!

Hier werden die drei Sakramente aufgezählt, welche bei der Aufnahme in die Kirche unmittelbar aufeinander folgten, nämlich Taufe, Firmung und Eucharistie. Die letztere wird, nach der Gewohnheit der vier ersten Jahrhunderte, nur durch „Es“ bezeichnet, um das heiligste Geheimniß nicht den Ungetauften zu verrathen. Auch die Firmung ist wahrscheinlich mit Absicht etwas unbestimmt angedeutet; denn, nächst der hl. Eucharistie, wurde sie wohl unter allen Sakramenten am sorgfältigsten geheim gehalten. Hielt sich doch Papst Innocenz I. nicht einmal für berechtigt, die bei der Chrismation zu sprechenden Worte in einem Briefe an den Bischof Decentius aufzuzeichnen. Daß übrigens im zweiten Satze wirklich von der Firmung, nicht von der Taufe die Rede ist, ergibt sich schon aus der unerträglichen Tautologie, die sonst angenommen werden müßte. Auch weist der Ausdruck ruschmâ (Bezeichnung, Merkzeichen, Kreuzeszeichen) auf die Chrismation hin, welche häufig so genannt wird.

Fast könnte es als überflüssig erscheinen, das Zeugniß der Londoner und Pariser Handschrift für die Anwendung der Chrismation nach der Taufe nun noch aus den Schriften älterer

---

[1]) Sie enthält nämlich bei der Epiklesis die aus der byzantinischen Liturgie entnommenen Worte: „indem du sie (die eucharistischen Elemente) verwandelst durch deinen hl. Geist“.

[2]) Alle bisherigen Uebersetzungen haben an dieser wichtigen Stelle die Anwendung des Präsens und das masculine Suffix des Objekts übersehen. In Folge dessen verkannten sie die Beziehung auf die hl. Eucharistie und erklärten fälschlich: „Wer sie (die Taufe) nicht empfangen hat, gehe fort!“ Das Präsens steht hier deßhalb, um außer den Nichtgetauften auch die nicht zur Communion berechtigten Pönitenten auszuschließen.

nestorianischer Theologen zu bestätigen; doch möge zur Vervollständigung des Beweises auch auf diese ein kurzer Hinweis gestattet sein. Um das Jahr 920 beschreibt Elias von Anbar [1]) in einem metrischen Compendium der Glaubens- und Sittenlehre folgendermaßen die Ceremonien nach der Taufe:

Priester führen feierlich
Die Getauften vor den Chor,
Wie zum Himmel Sel'ge einst
Bringen wird der Engel Schaar.

Daß der Bischof sie mit Oel
Dort bezeichnet an der Stirn,
Ist ein Bild der Zuversicht,
Die der Fromme jenseits hat.

Ebenso bestimmt spricht sich in demselben Jahrhundert Georg von Arbela [2]), der Verfasser einer Erklärung der kirchlichen Officien, aus, indem er die Frage aufwirft: „Da wir aus einem und demselben Horne bezeichnen, salben, taufen und besiegeln, warum benützen wir es dann nicht einmal, sondern viermal?" Wie schon bemerkt, wird nämlich das schon geweihte Oel im Horn zuerst bei Anfang der Tauffeier zur Bezeichnung des Täuflings an der Stirne benützt, dann wird etwas von demselben über das neugeweihte Oel im Becken und über das Taufwasser gegossen, so daß die Täuflinge indirekt auch mit dem Oel aus dem Horn gesalbt und getauft werden; – die vierte Salbung ist die Chrismation bei der Firmung, welche wieder direkt aus dem Horne geschieht. Die ausführliche Antwort Georg's auf diese Frage, welche man bei Assemani nachlesen kann, läuft darauf hinaus, diese verschiedenen Salbungen entsprächen der allmähligen Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes. Die erste Bezeichnung und die Salbung vor der Taufe seien, als bloße Ceremonien ohne sakramentale Wirkung, der Heilsvorbereitung durch die Verheißung und das mosaische Gesetz zu vergleichen, während Taufe und Firmung als Sakramente die Erlösung durch Christum und die Gaben des hl. Geistes thatsächlich mittheilten. Der Schluß dieser Antwort lautet: „Weil aber bei der Besiegelung (Firmung) der Geist gleich Feuerzungen herabkommt und sich

[1]) Bibl. Orient. III, II, S. 274.

[2]) Vgl. B. O. III, I, S. 536; III, II, S. 274—275.

auf einem jeden von ihnen niederläßt, deßhalb macht er (der Bischof) auch die Bezeichnung an dem obersten Theile des Angesichts, indem er ihn (den Firmling) der dem Abraham gegebenen Verheißung theilhaftig macht. Aus diesem Grunde bezeichnet, salbt, tauft und besiegelt (firmt) er aus einem und demselben Horne, statt alles auf einmal abzumachen. Denn auch die Heilsveranstaltungen sind nicht alle auf einmal vollendet worden, sondern der Geist hat eine jede zu ihrer Zeit angeordnet, zuerst die Verheißung, alsdann die äußerlichen Gebote, alsdann die Wassertaufe, bei einer anderen Gelegenheit aber die Geistestaufe". Noch sei einer anderen Aeußerung Georg's von Arbela [1]) gedacht: „Die Apostel haben uns das Oel der Salbung angeordnet und bestimmt, daß es allen Generationen überliefert werden solle; deßhalb bezeichnen wir mit ihm das Oel, welches wir weihen, und auch den Jordan (Taufwasser) bei seiner Weihe, und mit ihm bezeichnen (firmen) wir auch die Getauften; ohne dieß heilige Oel können wir die Taufe nicht vollziehen."

Der Patriarch Timotheus II. (gegen Anfang des 14. Jahrhunderts) spricht in seinem Buche über die Sakramente nicht, wie Georg, von vier, sondern nur von drei Bezeichnungen, da er die Taufe selbst nicht mitrechnet [2]); auch nach ihm wird das Oel aus dem Horne zu allen dreien (zu der zweiten selbstverständlich nur indirekt) benützt. Von der dritten Bezeichnung (Firmung), welche mit dem Daumen an der Stirne unter Aussprechung der sakramentalen Worte vorgenommen werden soll, sagt er: „Die dritte, welche die letzte Besiegelung ist, ist die bei der Taufe unseres Herrn eingetretene Vollendung durch den hl. Geist; und sie ist die vollkommene Vollendung."

Schließlich erwähnen wir noch einen Zeitgenossen des Zuletztgenannten, den berühmten Ebedjesu. Dieser größte Schriftsteller der Nestorianer zählt in seinem dogmatischen Werke „Buch der Perle" das Salböl zu den sieben Sakramenten [3]). Seine Definition: „Die Materie ist reines Olivenöl, die Form aber die apostolische Segnung" scheint freilich vorauszusetzen, daß er irrigerweise

---

[1]) B. O. III, II, S. 261—262.

[2]) B. O. III, I, S. 576; III, II, S. 274.

[3]) Mai, Script. vet. nova coll. X, II, S. 357—358.

das Oel selbst in re permanente, nicht die Salbung in actu transeunte für sakramental gehalten habe. Daß er übrigens eine Salbung nach der Taufe gekannt habe, beweist folgender, von ihm gebrauchter Vergleich: „Was die natürlichen Eigenschaften des Oeles betrifft, so können wir sagen, daß die in ihrer Kunst vortrefflichsten Maler ein Gemälde, nachdem sie Zeichnung und Colorit auf's schönste vollendet haben, mit Oel überziehen, damit es nicht leicht beschädigt oder verletzt werde, wenn es mit anderen Gegenständen in Berührung kommt. Aus demselben Grunde werden auch diejenigen, welche nach dem Bilde des himmlischen Königs gemalt sind, gesalbt, damit sie durch die irdischen Zufälle und die Nachstellungen des Teufels keinen Schaden erleiden" In diesem Gleichniß entspricht offenbar die Ausführung des Gemäldes der Taufe und die darauffolgende Einölung desselben der Firmung.

Das Firmungsritual der Nestorianer steht also nach Materie und Form in vollstem Einklange mit den Forderungen der Dogmatik und mit der Praxis aller die liturgische Continuität bewahrenden Kirchen. Am allergenauesten stimmt es mit dem alten römischen Ritus, so lange dieser noch die specielle Handauflegung hatte, überein. Insbesondere ist die (auch von Cyprian bezeugte) Vorausschickung der Handauflegung dem römischen und dem chaldäischen Ritus gemeinsam, während der koptisch-äthiopische Ritus (in Uebereinstimmung mit Tertullian, Optat und den apostolischen Constitutionen) die von ihm beibehaltene specielle Handauflegung nach der Chrismation hat.

Daß bei den Nestorianern auch bloße Priester das Sakrament der Firmung spenden, ist bekanntlich keine Eigenthümlichkeit dieser Sekte, sondern allgemeine Praxis des ganzen Orients. Zwar war in den ersten Jahrhunderten nachweisbar auch im Orient die Firmung den Bischöfen vorbehalten, wie sie es im Occident stets blieb; aber schon früh wurde dort die Vollmacht zu firmen den Priestern delegirt und endlich von diesen fast ausschließlich ausgeübt. Dagegen weichen die Nestorianer darin von allen anderen Kirchen [1]) ab, daß sie den Firmungschrisam nicht aus einer Mischung

[1]) Daß man in den ersten Jahrhunderten die Firmung mit bloßem Oel vollzogen habe, ist eine willkürliche Behauptung. Denn daß die Väter zuweilen dem Chrisam den Namen „Oel" geben, kann nicht das mindeste

von Oel und Balsam bereiten, sondern bloßes Oel dazu verwenden und diesen ihren Gebrauch sogar mit heftiger Polemik vertheidigen. Assemani [1]) behauptet auch, ohne eine Beweisstelle anzuführen, das Firmungsöl werde nicht vom Bischof, sondern vom Priester, und zwar während der Tauffeier selbst, geweiht. Letztere Behauptung ist nachweisbar irrig, da die Firmung nicht mit dem während der Tauffeier geweihten Oel im Becken, sondern mit dem schon vorher geweihten Oel im Horne vollzogen wird. Wir müssen also zu bestimmen suchen, woher das Oel im Horne seine Weihe erhielt. In Badger's Taufritual wird zwar vorgeschrieben, das im Becken übrig gebliebene Oel solle in das Horn gegossen werden; dem widerspricht aber die Anordnung des Patriarchen Jahballah [2]), wonach das im Becken übrige Oel in das Taufwasser geschüttet und mit diesem desecrirt werden soll. Das Richtige ergibt sich aus der Notiz, daß das Oel im Horne außer zur Firmung auch zur Weihe der Kirche und des Altares benützt wird. [3]) Diese Kirchweihe wird bei den Nestorianern gegen Ende jedes Kirchenjahres wiederholt und zu diesem Zwecke Oel vom Bischof geweiht, wie Georg von Arbela und Timotheus II. bezeugen [4]). Das Oel im Horne, welches aufbewahrt und zur Firmung verwendet wird, ist mithin oder war wenigstens in früherer Zeit vom Bischof consecrirt. Ohne diese Voraussetzung wäre auch der eigenthümliche Gebrauch der Nestorianer, das Katechumenenöl erst bei der Tauffeier zu weihen, für die Firmung aber das bereits geweihte Oel im Horne zu verwenden [5]),

---

beweisen. Dagegen nennen die apostolischen Constitutionen nicht nur stets das Katechumenenöl ἔλαιον, den Firmungschrisam aber μύρον, sondern erwähnen auch wiederholt (7, 27. 44) den Wohlgeruch des letzteren, den doch bloßes Oel nicht besitzt.

[1]) B. O. III, II, S. 279.

[2]) B. O. III, II, S. 281.

[3]) B. O. III, II, S. 276.

[4]) B. O. III, I. S. 537. 574.

[5]) Daß die Nestorianer jetzt das Oel im Horn nicht nur zu der Firmungschrismation, sondern schon bei Beginn der Tauffeier zu dem Kreuzeszeichen ad catechumenum faciendum benützen, ist natürlich eine spätere Corruptel, die sich überdieß in manchen Handschriften noch nicht findet. Eine Vergleichung der übrigen Riten und der patristischen Zeugnisse beweist, daß diese Bezeichnung ursprünglich ohne irgend welche Salbung stattfand.

vollkommen unerklärlich und zwecklos. Die neueren Nestorianer erklären ihn zwar daraus, daß das Oel im Horne noch ein Residuum des von den Aposteln geweihten enthalte, mit welchem es das neugeweihte Oel und das Taufwasser durch seine Beimischung in Verbindung bringe. Da aber diese Erklärung auf ganz modernen und läppischen Fabeleien beruht, so bleibt nur die Annahme übrig, das schon zuvor consecrirte Firmungsöl habe eine höhere Weihe besessen, die ihm der taufende Priester nicht selbst geben konnte. Auch aus diesem Grunde werden wir also zu dem Schlusse genöthigt, das Firmöl sei, wenigstens früher, bei den Nestorianern vom Bischof geweiht und wahrscheinlich auch materiell, durch Beimischung von Balsam, von dem Katechumenenöl verschieden gewesen.

Wir glauben nachgewiesen zu haben, daß der Nestorianismus, an dem man einen Zeugen gegen das Sakrament der hl. Firmung gefunden zu haben glaubte, vielmehr seine Stimme laut und nachdrücklich mit denen aller schismatischen Sekten des Orients vereinigt, um für die Wahrheit dieses, wie aller übrigen Sakramente Zeugniß abzulegen. Diese Thatsache ist um so bedeutungsvoller, als die nestorianische Sekte, die älteste unter allen noch bestehenden, seit ihrer Entstehung gegen Anfang des fünften Jahrhunderts ihren noch aus der katholischen Vorzeit herübergenommenen Ritus im Wesentlichen unverändert bewahrt hat. Zugleich bietet sich uns hier aber auch ein neuer, recht augenscheinlicher Beweis, wie leicht in solchen, von der kirchlichen Einheit getrennten Sekten wesentliche Bestandtheile eines Sakramentes durch bloßen Zufall verloren gehen können, und wie unzuläßig es daher ist, aus solchen Defekten Schlüsse gegen die betreffende Institution zu ziehen. Man soll allerdings die Lehren und Gebräuche der Kirche durch geschichtliche Zeugnisse ihren Bestreitern gegenüber rechtfertigen, aber dabei stets beachten, daß die unfehlbare Auctorität des kirchlichen Lehramtes von vornherein feststeht und dessen Entscheidungen niemals durch vermeintliche Resultate historischer Untersuchungen in Frage gestellt werden können.

Recensionen.

Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments, von Dr. Franz Kaulen. (Neunter Band der „Theologischen Bibliothek"). Erste Hälfte. Freiburg, Herder, 1876. VI, 152 SS.

Es gereicht uns zur aufrichtigsten Freude, den ersten Theil dieses schönen Werkes anzeigen zu können, welches nicht nur Unterrichtszwecken auf's angemessenste entgegenkommt, sondern auch die biblische Wissenschaft selbständig weiter fördert und zu der Hoffnung berechtigt, daß der seit dem hl. vaticanischen Concil trotz aller äußeren Hemmnisse unverkennbare Aufschwung der katholischen Theologie auch diesen seit über einem Jahrhundert etwas vernachlässigten Studien in reichem Maße zu gute kommen werde. Wir erwähnen hier absichtlich das Vaticanum, da die vom Verfasser aufgestellte und sowohl in der Gliederung als auch in der Behandlung seines Stoffes mit strengster Consequenz durchgeführte Definition der biblischen Einleitungswissenschaft durchaus auf der ersten dogmatischen Constitution des vaticanischen Concils beruht. Wenn es nämlich hier heißt, die Kirche betrachte die biblischen Bücher nicht deßhalb als heilige Schrift, quod sola humana industria concinnata, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant, sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt, so eruirt er folgendermaßen aus dieser Entscheidung seine Begriffsbestimmung. Das unfehlbare kirchliche Lehramt erklärt, daß die übernatürliche Offenbarung, in soweit sie schriftlich aufgezeichnet ist, in den von ihm anerkannten biblischen Büchern enthalten sei, und begründet sein Urtheil damit,

daß ihm eben diese Bücher unverfälscht, und zwar als vom hl. Geiste inspirirte und daher eine Norm für Glauben und Sitten bildende (d. h. canonische), überliefert seien. Dieses Zeugniß der Kirche muß nun von der Einleitungswissenschaft als wahr nachgewiesen werden, indem sie zunächst, was Kaulen in der vorliegenden ersten Hälfte thut, die unverfälschte Ueberlieferung der biblischen Bücher (traditi sunt) demonstrirt, dann aber deren Authentie (ut tales), d. h. ihre Abfassung von den gottgesandten Männern, denen sie zugeschrieben werden, und die Irrthumslosigkeit ihres Inhalts gegen die Einwürfe der Gegner sicher stellt. Da der Beweis der Unverfälschtheit in Bezug auf alle Bücher gemeinschaftlich geführt werden kann, so bildet dieser den allgemeinen Theil der Einleitung, während die bei jedem einzelnen Buch nachzuweisende Authentie den speciellen Theil ausmacht. Die biblische Einleitung ist demnach der Nachweis von dem inspirirten und canonischen Charakter der hl. Schrift, geführt aus deren Unverfälschtheit und Authentie. So erscheint sie nicht als historische Disciplin, sondern als eine Hilfswissenschaft der Dogmatik, indem sie die eine der beiden entfernteren Glaubensregeln, das geschriebene Wort Gottes, als solche nachweist.

Nach einem kurzen Ueberblick über die Geschichte der biblischen Einleitung [1]) folgen zunächst als grundlegende Voraussetzung zwei Abschnitte über Inspiration [2]) und Canon. Im letzteren nimmt Kaulen mit Recht keine Verschiedenheit des alexandrinisch-jüdischen Canons vom palästinensischen an, sondern hält daran fest, daß die sogenannten deutero-canonischen Bücher des alten Testaments in der

[1]) Wir notiren hier den störenden Druckfehler (S. 8), welcher den Tod des Sixtus von Siena in das Jahr 1599 (statt 1569) verlegt. Auf derselben Seite wird Nikolaus von Lyra irrig als bekehrter Jude, Raimund Martini als spanischer Bischof bezeichnet; letztere Angabe beruht wohl auf einer Verwechslung mit Paulus von Burgos. Die Jahn'sche Einleitung in das Alte Testament hätte doch wenigstens Erwähnung verdient.

[2]) Auf S. 14 wird hier, nach einem allgemein verbreiteten Irrthum, den PP. Lessius und Bonfrère die Hypothese von der Möglichkeit einer bloßen inspiratio subsequens zugeschrieben. Aber auch diese Theologen verlangten als Minimum der Inspiration einen impulsus Spiritus Sancti zum Schreiben und während desselben eine solche Assistenz, daß durch dieselbe die Möglichkeit eines Irrthums ausgeschlossen sei. Vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1874, S. 287.

vorchristlichen Zeit auch von den palästinensischen Juden anerkannt und erst von der selbstverworfenen gottesmörderischen Synagoge verworfen worden seien, wie dieß auch Reteler kürzlich im Mainzer „Katholik“ nachgewiesen hat. Auf S. 20 ist das Buch Esther aus der Zahl der im neuen Testament citirten protocanonischen Bücher zu streichen; denn wenn wirklich in Apocal. 11, 10 eine Anspielung auf Esther 9, 22 liegen sollte, so würde ja die teuflische Freude der Diener Antichrist's mit dem Jubel der Juden über ihre Rettung durch Gottes wunderbare Hilfe verglichen, was ganz unzulässig ist. Ueberdieß liegt nicht die mindeste Uebereinstimmung im Wortlaut vor, sondern es ist nur zufällig an beiden Stellen von einer Manifestation der Freude durch gegenseitige Geschenke die Rede. Je mehr protocanonische Bücher im neuen Testament citirt werden, um so schwieriger wird es, den Mangel sicherer Citate aus den deuterocanonischen (mit Ausnahme des zweiten Machabäerbuchs) als bloßen Zufall zu erklären; daher hat der katholische Theolog gewiß kein Interesse, die Anzahl der im Neuen Testamente nicht citirten protocanonischen Bücher durch unbegründete Annahme von Anspielungen zu vermindern. Unter den auf S. 21 aufgezählten deuterocanonischen Schriften, welche der hl. Clemens von Rom benützt, hätten auch die Zusätze zu Esther (vgl. I. Korinth. 55) Erwähnung verdient. Ob Melito von Sardes wirklich den Canon des abgefallenen Judenthums als maßgebend für die Kirche betrachtet habe, wie auf S. 22 angenommen wird, dürfte zweifelhaft sein; vielleicht referirte er nur historisch. Der erste „Judenschmeichler“, um mit Origenes zu reden, war wohl der von dem großen Alexandriner so energisch zurechtgewiesene Julius Afrikanus. Ueberhaupt hätten wir den Abschnitt über die deuterocanonischen Bücher des Alten Testaments etwas ausführlicher gewünscht und unter etwaigem Raummangel lieber die übrigens sehr interessanten Notizen aus den alten Uebersetzungen leiden lassen. Eine eingehendere Besprechung würde aus dem einstimmigen Zeugniß der drei ersten Jahrhunderte eine wahrhaft überwältigende Apologie für die Entscheidung der Kirche gewinnen, und selbst die vorübergehende und rein theoretische Verdunkelung der Wahrheit, welche im vierten Jahrhundert bei einigen griechischen Vätern eintritt, würde schließlich durch ihre gänzliche Wirkungslosigkeit die alte Ueberlieferung nur noch glänzender bestätigen. Namentlich verdient hervorgehoben

zu werden, daß das Buch Baruch und der Brief des Jeremias auch von allen diesen Kirchenvätern des vierten Jahrhunderts als protocanonisch betrachtet wird. Das Concil von Laodicäa, Cyrill von Jerusalem, Athanasius, der Verfasser der Synopsis divinae Scripturae, Epiphanius und Hilarius [1]) rechnen ausdrücklich Baruch und den Brief Jeremiä zu den auch von den Juden anerkannten Büchern, wie dieß schon Origenes gethan hatte. Die apostolischen Canones, Gregor von Nazianz, der Verfasser der Jambi ad Seleucum und Rufinus, erwähnen zwar Baruch und den Jeremiasbrief nicht ausdrücklich, rechnen sie aber mit zu Jeremias, wie daraus hervorgeht, daß gerade diese Verzeichnisse auch die Klaglieder mit Stillschweigen übergehen und das Buch Baruch niemals unter den deuterocanonischen aufzählen. Wir möchten also den gelehrten Verfasser bitten, gelegentlich im zweiten Theil noch Einiges über diesen so wichtigen Gegenstand zu bringen.

Die Bestimmtheit, mit welcher die Stelle von den drei himmlischen Zeugen 1. Joh. 5, 7 für einen späteren Zusatz erklärt wird, hat uns etwas befremdet. Konnte dieser Vers nicht schon in so früher Zeit durch Homöoteleuton ausgefallen sein, daß er sich nur noch in der uralten lateinischen Uebersetzung erhielt, während allen späteren Versionen bereits ein verstümmelter griechischer Text vorlag? Die Anspielungen bei Tertullian und Cyprian, das Citat in dem ursprünglichen, auf der Itala beruhenden Text des Augustinischen Speculum (im 1. Band von Mai's Nova Patrum Bibliotheca), das Vorhandensein des Verses in dem einzigen Italacodex des ersten Johannesbriefes (herausgegeben von Ziegler) und in dem Vulgatacodex von La Cava sind doch recht schwerwiegende Argumente. Doch spricht sich der verehrte Verfasser selbst an einer späteren Stelle weit reservirter über diese Frage aus.

Der erste allgemeine Haupttheil, über die unverfälschte Ueberlieferung der hl. Schrift, beweist diese Integrität aus dem Sprachcharakter, den Schriftzügen, den Texterexemplaren, den Citaten und den Uebersetzungen, wobei die Detailuntersuchung stets den leitenden Gesichtspunkt unverrückt im Auge behält und aus jedem der genann-

---

[1]) Die beiden zuletzt genannten Kirchenväter referiren bekanntlich nur die jüdische Ansicht und halten selbst an der unbedingten Canonicität der von den Juden verworfenen Bücher fest.

ten Momente das Resultat zieht, daß die hl. Schrift in dogmatischer Integrität überliefert ist, so daß alles Wesentliche, nämlich Glaubens- und Sittenlehre, sowie der geschichtliche Inhalt, unverändert vorliegt, wenn auch eine absolute critische Integrität negirt werden muß.[1]) Die Untersuchung beruht hier, wie im ganzen Buche, auf der gründlichsten und vielseitigsten Gelehrsamkeit, welche kein bloßes Notizensammeln und Referiren fremder Ansichten ist, sondern sich durchweg in einer geistvollen Höhe hält. Der Kenner wird leicht bemerken, wie vollkommen Kaulen die ganze einschlägige Literatur beherrscht, obgleich er sie nur da citirt, wo es die Beweisführung oder das Interesse des Lesers erfordert; ferner auf welche genaue eigene Durcharbeitung der Originaltexte und sämmtlicher alter Versionen sich seine Ausführungen stützen. Wir haben hier nicht eine aus den Vorgängern zusammengestellte Compilation, sondern ein selbständiges Meisterwerk aus Einem Gusse, in welchem eine großartige Gelehrsamkeit durch geistreiche Gesammtauffassung gehoben wird, aber beide nur der Ehre Gottes und der Vertheidigung seiner Wahrheit dienen.

Die schwierige Frage, welche seit dem so bedauerlichen Uebertritt der Herren Reusch und Langen zum sogenannten Altkatholicismus entstehen mußte, welches Lehrbuch der biblischen Einleitung nun zu wählen sei, ist jetzt auf's erfreulichste gelöst. Das vorlie-

---

[1]) Einige Bemerkungen seien hier noch zusammengestellt. Zu S. 45: Die verhältnißmäßige Unveränderlichkeit der semitischen Sprachen ist doch unleugbar. Zu S. 52 (vgl. S. VI.): Hier ist nicht scharf genug zwischen den Inschriften auf den assyrischen Löwengewichten und den zu Ninive gefundenen altisraelitischen Siegelsteinen unterschieden. Zu S. 54: Es ist mir nicht klar, wie Raschi das Kamezchatuph und Kibbuz eingeführt haben kann. Zu S. 57: Es müßte deutlicher gesagt werden, daß die Juden nur die Numerirung der Verse, nicht die Versabtheilung selbst, von den Christen angenommen haben; letztere ist ja wenigstens so alt, als die Accentuation. Zu S. 81: Die Verwerfung der Canonicität des Buchs Esther kann nicht aus den critischen Zeichen in der Hexapla erklärt werden, da sie sich schon bei Melito findet. Zu S. 102: Zu den schon früher von mir nachgewiesenen Citaten der ältesten syrischen Väter aus deuterocanonischen Schriften kommt nun noch Isaak von Antiochien, Opera omnia II, S. 78, V. 96, wo die Geschichte vom babylonischen Drachen erwähnt wird.

gende Werk sei hiermit nicht nur den Studirenden, sondern auch allen Theologen, die sich für das Bibelstudium interessiren, auf's wärmste empfohlen. Dem hochverehrten Verfasser aber, welcher mit aufopferungsvoller Selbstverleugnung, rein aus übernatürlichen Beweggründen, in der bescheidensten aller akademischen Stellungen ausharrt, möge, nächst dem Bewußtsein treuer Pflichterfüllung, die dankbare Anerkennung aller wahren Katholiken für die unermüdliche Thätigkeit in Wort und Schrift in seinem dornigen, aber segensreichen Wirkungskreis lohnen.

Innsbruck. Bickell.

George Smith's chaldäische Genesis. Keilinschriftliche Berichte über Schöpfung, Sündenfall, Sintfluth, Thurmbau und Nimrod, nebst vielen anderen Fragmenten ältesten babylonisch-assyrischen Schriftthums. Mit 27 Abbildungen. Autorisirte Uebersetzung von Hermann Delitzsch. Nebst Erläuterungen und fortgesetzten Forschungen von Dr. Friedrich Delitzsch. Leipzig, Hinrichs, 1876, IX, 321 SS.

Assyrische Lesestücke, nach den Originalen theils revidirt, theils zum erstenmale herausgegeben und durch Schrifttafeln eingeleitet von Dr. Friedrich Delitzsch, Privatdocent an der Universität Leipzig. Leipzig, Hinrichs, 1876, VIII, 63 SS.

Das erstgenannte Werk verbreitet sich unstreitig über eine der wichtigsten Entdeckungen unseres Jahrhunderts. Es ist nämlich dem leider vor Kurzem zu Aleppo verstorbenen englischen Assyriologen Georg Smith seit dem Jahre 1872 gelungen, eine Reihe von Thontafeln und Fragmenten derselben aufzufinden, welche in assyrischer Keilschrift Parallelberichte zu den biblischen Urgeschichten enthalten. Diese Tafeln waren sämmtlich zu Ninive auf Befehl des im Jahr 667 v. Chr. zur Regierung gekommenen assyrischen Königs Assurbanipal oder Sardanapal angefertigt, aber, wie ausdrücklich angegeben ist, nach alten babylonischen Originalen copirt. Smith fand sie theils in der Sammlung des britischen Museums, theils zu Ninive, wohin er auf Kosten der Londoner Zeitung Daily Telegraph zu diesem Zwecke mehrere Reisen unternahm.

Eine zusammengehörige Reihe von Tafeln behandelt die Geschichte der Schöpfung und des Sündenfalls, weit weniger mit

Berosus, als mit dem mosaischen Bericht übereinstimmend, von welchem sie fast nur durch mythologische, polytheistische Verzerrungen abweicht. Die erste dieser Tafeln handelt vom Chaos und der Theogonie, eine andere, die ausdrücklich als fünfte bezeichnet ist, von der Erschaffung der Himmelskörper. Wahrscheinlich enthielten also die zweite, dritte und vierte Tafel den Bericht über das erste, zweite und dritte Tagewerk [1]); zwei Fragmente, die sich auf die Ausscheidung des Festlandes zu beziehen scheinen, können vielleicht hierher gehören. Eine andere Tafel, wohl die siebente, beschreibt das sechste Tagewerk, die Erschaffung der Landthiere; ihre recapitulirenden Anfangsworte beweisen, daß sich die vorhergehende Tafel auf die Entstehung der Wasserthiere und wohl auch der Vögel bezog. Der Bericht über die Erschaffung des Menschen ist bis jetzt noch nicht wiedergefunden. Jedoch hat schon Rawlinson vermuthet, der Garten Edens (gán ᶜêden) sei identisch mit dem Lande Karduniaš, Ganduniaš oder Gandunu, wie in den Keilschriften das südliche Babylonien genannt wird. So heißt der babylonische König Merodach Baladan auf einer Inschrift des Tiglathpileser König des Meeres (d. h. der am Meere liegenden Provinz), dagegen auf einem Cylinder des Sennacherib König von Karduniaš. Von den vier Flüssen, welche Karduniaš durchströmen, stimmen zwar nur Euphrat und Tigris mit den Paradiesesflüssen überein; doch verspricht Delitzsch (S. 304), demnächst auch die Namen der beiden anderen Flüsse als genau identisch mit Gichon und Pischon nachzuweisen. Es folgen nun verschiedene Fragmente, nämlich die Ermahnung eines Gottes an das erste Menschenpaar zu religiöser Gesinnung und eine Anrede des Gottes Ea an den Menschen, worin er ihn vor dem Ungeheuer des Meeres oder des Abgrundes [2]) zu warnen scheint. Die den Sündenfall berichtende Tafelhälfte enthält auf der Vorderseite eine Reihe von göttlichen Segenssprüchen über den Menschen; die fehlende Hälfte muß den Fall selbst beschrieben haben, denn die Rückseite scheint Flüche und Strafen

---

[1]) Auch bei den Babyloniern und Assyrern waren der 7., 14., 21. und 28. Monatstag Ruhetage und wurden sogar, wie Delitzsch (S. 300) nachweist, mit dem Namen „Sabbath" bezeichnet.

[2]) So ist das assyrische kirkir tiamat zu übersetzen; tiamat ist das hebräische t'hôm (Genes. 1, 2), kirkir wird nach einer Mittheilung von Friedrich Delitzsch in einem babylonischen Syllabar durch „Ungeheuer" erklärt.

für den Drachen des Abgrundes und den Menschen zu verkündigen. Was die Inschriften einstweilen noch nicht bieten, ersetzt hier ein altbabylonisches Bild, welches die ersten Menschen zu beiden Seiten eines Baumes, nach dessen Früchten sie die Hand ausstrecken, und hinter dem Weibe eine aufgerichtete Schlange darstellt. Die Fragmente, welche den Kampf Bel's mit dem Meeresungeheuer und die Bestrafung des letzteren schildern, sind wohl nach dem Sündenfall einzureihen.

Ein anderer Schöpfungsbericht, dessen Original aus der Stadt Kutha stammt, hat wenig Aehnlichkeit mit der Bibel und stimmt mehr mit Berosus überein. Auch eine Legende über sieben böse Geister enthält abweichende Angaben bezüglich der Erschaffung der Himmelskörper.

Die Beziehung auf den babylonischen Thurmbau und die Sprachverwirrung, welche Smith in einem Fragment finden wollte, wird, wie Delitzsch hervorhebt, dadurch unsicher gemacht, daß gerade das entscheidende Wort „Sprache" auf bloßer Vermuthung beruht; auch das Wort „Bau" ist zweifelhaft, doch würde der Sinn derselbe bleiben, wenn man es mit Delitzsch durch „Plan, Vorhaben" übersetzte. Oppert [1]) stimmt übrigens der Erklärung vom babylonischen Thurmbau vollständig bei.

Die auf zwölf Tafeln zu je sechs Columnen erhaltene Legende des altbabylonischen Heros Izdubar [2]), wahrscheinlich des biblischen Nimrod, welcher durch Tödtung des Chumbaba (nach Smith's Vermuthung [3]) des letzten Königs aus einer elamitischen Dynastie) auf den Thron kam, enthält auf der eilften, ziemlich gut erhaltenen

---

[1]) Dieser Gelehrte hatte bekanntlich schon im Jahre 1857 in einer Inschrift des Nabuchodonosor, welche die Wiederherstellung und Vollendung des Planetenthurms zu Borsippa erwähnt, ein direktes Zeugniß für die Sprachverwirrung beim babylonischen Thurmbau zu finden geglaubt. Die anderen Assyriologen erklären aber die betreffenden Worte anders, von ungenügender Ableitung des Regenwassers.

[2]) Dieß ist nur ein sogenannter provisorischer Name; der phonetische Werth der ihn constituirenden Silbenzeichen ist noch nicht festgestellt.

[3]) Diese Vermuthung stützt sich darauf, daß Chumbaba als verhaßter fremder Tyrann erscheint und Chumba nachweisbar der Name eines elamitischen Gottes ist. Smith identificirt die elamitische Herrschaft über Babylonien mit der medischen des Berosus, Oppert läßt jene auf diese folgen und

Tafel die Geschichte der Sintfluth als Episode. Izdubar sucht nämlich, um von einer Krankheit geheilt zu werden, seinen zu den Göttern entrückten Vorfahren Chasisadra (bei Berosus Xisuthros), den babylonischen Noe, auf, welcher ihm bei dieser Gelegenheit die Fluthgeschichte in auffallender Uebereinstimmung mit dem Berichte der Genesis erzählt.

Die Menge überraschender, hochwichtiger Aufschlüsse, welche uns das Werk von Smith und Delitzsch bietet, ist so groß, daß sich der Referent ihr gegenüber in einem wahren embarras de richesse befindet. Bei der Beschränktheit des uns zu Gebote stehenden Raumes sehen wir uns daher genöthigt, von allem andern abzusehen und nur die apologetische Bedeutung dieser Entdeckungen kurz zu besprechen. Zuvor sei jedoch darauf hingewiesen, daß sich das Verdienst der deutschen Ausgabe keineswegs auf die Uebersetzung beschränkt, sondern daß sie durch die Beigaben und Berichtigungen von Friedrich Delitzsch den Werth des Originals bedeutend erhöht hat. Smith hatte als genialer Autodidact seine Stärke im Entdecken und kühnen Combiniren; die strenge Methode und philologische Akribie Delitzsch's findet daher manches zu berichtigen. [1])

Die von Friedrich Delitzsch herausgegebenen „Assyrischen Lesestücke“ enthalten nach Aufzählung der Silbenzeichen und Ideogramme zunächst mehrere von den für assyrische Grammatik und Lexicographie so wichtigen zweisprachigen Syllabaren, Flexionstabellen und ähnlichen Verzeichnissen, alsdann eine zweckmäßige Auswahl

---

hält die elamitischen Könige für die eilf ungenannten des Berosus, was das Richtige zu sein scheint. Sicher behauptet Assurbanipal auf mehreren Inschriften, daß ein elamitischer König um das Jahr 2280 v. Chr. die Tempel Babyloniens geplündert habe; wenn wir diesen König als einen der ersten der elamitischen Dynastie betrachteten, so würde deren Sturz und die Begründung einer nationalen Dynastie in das 21. Jahrhundert fallen.

[1]) In seinen Berichtigungen trifft Delitzsch manchmal mit der sehr lehrreichen Recension Oppert's über das Smith'sche Originalwerk (Göttinger gel. Anz. 1876, S. 865—890) zusammen, welche eine eigene Uebersetzung der wichtigsten Stellen aus dem Schöpfungs- und Sintfluthsbericht enthält. Doch bleiben noch viele Differenzen zwischen Smith-Delitzsch und Oppert, welche sich aber (wir bemerken dieß für Zweifler an der Keilschriftentzifferung) fast alle auf die Uebersetzung, nicht auf die Lesung beziehen.

von assyrischen Keilschrifttexten, meist mythologischen und historischen Inhalts. So steht jetzt Jedem, der in die Geheimnisse der Keilschrift einzudringen wünscht, in dieser Chrestomatie zu dem mäßigen Preise von 12 Mark das zweckmäßigste Hilfsmittel zur Verfügung. An dieser Stelle erwähnen wir die „Assyrischen Lesestücke" hauptsächlich deßhalb, weil darin zum erstenmal der Originaltext der babylonischen Schöpfungs- und Sündenfallserzählung veröffentlicht ist. Auch ein Theil der schon von Smith vollständig (im 3. Band der Transactions of the society of biblical archaeology) herausgegebenen Sintfluthsgeschichte findet sich daselbst.

Eine nothwendige Vorfrage für die apologetische Verwerthung der babylonischen Urgeschichten ist die Frage nach dem Zeitalter ihrer Entstehung. Wie schon bemerkt, stammen alle uns jetzt vorliegenden Copien derselben aus der Zeit Assurbanipals, also aus dem 7. vorchristlichen Jahrhundert. Die uralten babylonischen Originale, aus welchen sie nach der ausdrücklichen Angabe der Abschreiber entnommen sind, müssen aber jedenfalls in die vormosaische Zeit zurückreichen. Hierfür spricht nicht nur der Umstand, daß der einzige bisher wieder aufgefundene babylonische Originaltext einer assyrischen Copie etwa um ein Jahrtausend älter als diese ist (vgl. Smith-Delitzsch, S. 29), sondern auch Beziehungen auf die Schöpfungs- und Sintfluthsgeschichte, welche sich in babylonischen Bildern und Schriften aus nachweisbar vormosaischer Zeit finden (S. 144—145). Die große Aehnlichkeit der altbabylonischen Sagen mit der biblischen Erzählung erklärt sich nun einfach daraus, daß beide aus der Urtradition stammen; nur hat sich der mosaische Bericht in unverfälschter Reinheit erhalten, während der babylonische durch mythologische Entstellungen corrumpirt ist. Daß unter allen heidnischen Sagen gerade die babylonische am meisten mit der Wahrheit übereinstimmt, begreift sich leicht, da Ur der Chaldäer, die Heimat Abrahams, wie wir jetzt bestimmt wissen, in Babylonien lag.

Eines der wichtigsten Ergebnisse der Smith'schen Entdeckung ist die Thatsache, daß die Verführung der ersten Menschen in der uralten babylonischen Sage von einem bösen Dämon, der Personification des Meeresabgrundes, des uranfänglichen Chaos ausgeht. Schon aus diesem Grunde ist es unmöglich, die Schlange der Genesis nicht als Organ eines bösen Geistes, sondern als bloßes Thier zu betrachten.

Ein erhebliches Resultat dieser babylonischen Urgeschichten möchten wir schließlich noch etwas eingehender begründen, weil dasselbe, so weit uns bekannt, bisher nirgends zur Sprache gebracht ist. Wir meinen das glänzende Zeugniß, welches sie für die Einheit des Pentateuchs ablegen. Bekanntlich hat der Rationalismus im vorigen Jahrhundert die Hypothese aufgestellt, der Pentateuch sei aus verschiedenen Quellenschriften mosaikartig zusammengesetzt, von denen eine [1]) bis zur Berufung Mosis den Jehovanamen vermeide und Gott nur Elohim nenne, während die andere von Anfang an den Namen Jehova gebrauche. Gegenwärtig ist diese Hypothese, welche von der Negirung der mosaischen Abfassung des Pentateuchs unzertrennlich ist und bei consequenter Anwendung auch dessen Glaubwürdigkeit leugnen muß, von allen, auch den strenggläubigsten Richtungen der protestantischen Theologie angenommen, so daß in Deutschland kein protestantischer Exeget mehr die Echtheit und Einheit des Pentateuchs vertheidigt. Da erscheint jetzt in diesen uralten babylonischen Sagen ein unerwarteter Beweis dafür, daß schon in vormosaischer Zeit die ganze Ueberlieferung, die wir in der Genesis finden, als eine einheitliche und zusammengehörige vorlag, daß die Stücke, in welchen Gott Jehova genannt wird, nicht Parallelerzählungen zu den Elohimstücken sind, sondern mit diesen zusammen eine fortlaufende Geschichtserzählung bilden. Wir müssen dieß kurz im einzelnen nachweisen.

In der Schöpfungs- und Sündenfallsgeschichte wird allgemein Kap. I—II, 3 dem Elohisten, alles Folgende dem Jehovisten zugeschrieben; nur über die erste Hälfte des 4. Verses im 2. Kapitel ist Streit. Von Kap. 2, V. 4 an soll eine zweite, jehovistische Schöpfungsgeschichte beginnen. Der babylonische Bericht enthält aber sowohl das „elohistische" Sechstagewerk, als auch die „jehovistische" Erzählung vom Sündenfall. Der über das Chaos handelnde Anfang der ersten Tafel würde nach Smith und Delitzsch nicht nur mit Gen. I, 1—2, sondern auch mit dem angeblichen zweiten Schöpfungsbericht Gen. II, 4—5 Berührungspunkte dar-

[1]) Die meisten Critiker unterscheiden mehrere „Elohisten", einige auch mehrere „Jehovisten". Da aber für die ersten Kapitel der Genesis, auf die es uns hier allein ankommt, Alle nur Einen Elohisten und Einen Jehovisten annehmen, so können wir von den andern ganz absehen.

bieten. Bei Oppert fallen aber letztere ganz weg, da er das erste Wort nicht mit „als“ (b'jôm, Gen. 2, 4), sondern mit „vor Alters“ übersetzt und den Satz „kein Baum war gewachsen, keine Blume war aufgesproßt“ (vgl. Gen. 2, 5) ganz anders übersetzt. Wenn übrigens Delitzsch hier, wie es allerdings scheint, gegen Oppert Recht behalten sollte, so würde sich daraus nur ein neues Argument für die Einheit des Pentateuchs ergeben, indem alsdann die babylonische Sage mitten in ihrem Reflex des „elohistischen“ Sechstagewerks wörtliche Anklänge an die angebliche zweite „jehovistische“ Schöpfungsgeschichte enthalten würde.

Noch viel entscheidender ist der babylonische Fluthbericht, welcher den mosaischen in dessen ganzem Verlauf getreu reflectirt, und zwar sowohl die jehovistischen, als die elohistischen Abschnitte. So wird allgemein Gen. 7, 1—5. für eine jehovistische Parallelerzählung zu Gen. 6, 13—22. erklärt, während doch hier der Befehl zum Bau der Arche, dort die Ankündigung der bevorstehenden Katastrophe und die Anweisung zum Eintritt in die Arche berichtet wird. Ganz dieselben beiden göttlichen Befehle finden sich nun aber auch in der babylonischen Legende neben einander, nur ergeht die zweite Aufforderung in dieser am Vorabend der Fluth, nicht sieben Tage vorher. Ferner heißt es in der Genesis nach einer langen Beschreibung des Eintrittes Noe's und der Seinigen mit den Thieren in die Arche, wobei Gott stets Elohim genannt wird, Jehova habe die Thüre der Arche zugeschlossen. Die babylonische Legende hat wieder beide Angaben, wenngleich das Verschließen der Thüre hier durch Chasisadra selbst geschieht. Endlich berichtet die Genesis, daß Noe, nachdem er die Arche verlassen hatte, ein Opfer darbrachte, welches Jehova wohlgefällig annahm, indem er bei sich beschloß, künftig keine allgemeine Katastrophe wieder zu senden (8, 20—22). In Kap. 9, V. 1—17 folgt dann der angebliche elohistische Parallelbericht, nach welchem Elohim den Noe segnete und einen durch den Regenbogen symbolisirten Bund mit ihm abschloß, daß in Zukunft keine Fluth verhängt werden solle. Aber auch hier reflectirt die babylonische Legende beide Abschnitte, indem sie erwähnt, daß Chasisadra nach dem Aussteigen aus dem Schiffe den Göttern ein von ihnen freundlich aufgenommenes Opfer brachte, bei welchem Ea erklärte, es solle nie wieder eine Fluth eintreten, sowie weiterhin, daß Bel den Chasisadra und

dessen Gattin segnete und mit ihnen einen Bund schloß. Um Alles zusammenzufassen und einiges noch nicht Erwähnte hinzuzunehmen, enthalten also die babylonischen Fragmente folgende Bestandtheile der biblischen Urgeschichte, welche die Genesis nur in Verbindung mit dem Gottesnamen Elohim kennt: das Sechstagewerk (insbesondere das Chaos, die Erschaffung der Himmelskörper und der Landthiere), die Vorschrift über die Dimensionen der Arche, den Bau derselben, ihre Verpichung und Versehung mit Lebensmitteln, sowie die Segnung und Bundschließung nach der Fluth. Nur in „jehovistischen" Abschnitten finden sich folgende, auch auf den Thontafeln wiedergespiegelte Ereignisse: der Sündenfall, die Verschließung der Arche, das Opfer nach der Fluth und wahrscheinlich der babylonische Thurmbau. Die Aussendung von drei Vögeln aus der Arche wird auf den Thontafeln, wie in der Genesis berichtet; da sie aber hier nicht in Verbindung mit einem Gottesnamen vorkommt, und die Critiker über die Zugehörigkeit der Stelle streiten, so erwähnen wir sie nur als einen neuen Beweis für die genaue Uebereinstimmung beider Ueberlieferungen.

Unser Resultat ist also, daß diese uralten, schon in vormosaischer Zeit aufgezeichneten babylonischen Sagen die Traditionen über Schöpfung, Sündenfall und Sintfluth wesentlich in demselben Umfang und in derselben Reihenfolge enthalten, wie sie in dem jetzigen Texte der Genesis stehen, und daß sie die „elohistischen" und „jehovistischen" Abschnitte nicht als Parallelberichte, die ein gedankenloser „Redaktor" in einander verwoben hat, sondern als ursprüngliche integrirende Bestandtheile einer und derselben Erzählung widerspiegeln. Man wird von nun an die jehovistisch-elohistische Quellenhypothese nur noch durch die Annahme vertheidigen können, die ältere auf den babylonischen Thontafeln reflectirte Ueberlieferung habe zwar mit der jetzigen Genesis übereingestimmt, später seien aber verschiedene hebräische Quellenschriften verfaßt worden, von denen sich jede nur einen Theil des traditionellen Stoffes ausgewählt habe, bis dann endlich der Redaktor des Pentateuchs diese Quellenschriften mit einander verschmolzen und so ein Werk hergestellt habe, welches durch ein Wunder des Zufalls wieder ganz mit Inhalt und Anordnung der ursprünglichen vollständigen Ueberlieferung harmonirte. Ja man müßte sogar annehmen, Ereignisse, die in der ursprünglichen Ueberlieferung nacheinander folgten, wie

die beiden Reden Gottes über die Arche und die beiden nach der Fluth, seien in den Quellenschriften zu bloßen Parallelen desselben Ereignisses geworden, hätten aber durch den Redaktor zufällig ihren ehemaligen Zusammenhang und damit ihre selbständige Bedeutung wieder erhalten. Ein so sonderbares Zusammentreffen erscheint jedoch undenkbar, und so dürften doch wohl diese hartnäckigen Thatsachen den siegesgewissen Ton der modernen Critik etwas herabstimmen. Es ist eine merkwürdige Fügung, daß die beiden großartigsten historischen Entdeckungen unseres Jahrhunderts sich gleichsam in die Vertheidigung der mosaischen Authentie des Pentateuchs theilen; während die Aegyptologie die genaueste Bekanntschaft desselben mit ägyptischen Verhältnissen nachweist und ebendadurch einen Verfasser voraussetzt, der, wie Moses, in Aegypten gelebt hat, also die Echtheit constatirt, zeigt die Assyriologie die Unhaltbarkeit der Quellenhypothese und beweist die Einheit dieses Grundbuches der göttlichen Offenbarung.

Innsbruck. Bickell.

Beda der Ehrwürdige und seine Zeit. Von Dr. Karl Werner. Wien, 1875. Braumüller. 8⁰. VIII, 235 SS.

Alcuin und sein Jahrhundert. Ein Beitrag zur christlich-theologischen Literärgeschichte, von demselben. Paderborn, 1876. Schöningh. 8⁰. XII, 413 SS.

Der Gegenstand dieser beiden Schriften des durch zahlreiche Publicationen über theologische Literaturgeschichte sehr verdienten Theologen der Wiener Hochschule bezieht sich auf eine Periode der Culturgeschichte, welche in mancher Hinsicht zu den anziehendsten und lehrreichsten gerechnet werden darf. Darstellungen jener ersten jugendlich kräftigen Versuche des germanischen Geistes, das vom Alterthum überkommene Erbe wissenschaftlicher Bildung sich anzueignen und in christlichem wie in nationalem Sinne durchzuarbeiten, werden immer auf Theilnahme und Entgegenkommen rechnen dürfen. Die Träger dieser weitgreifenden innern Bewegungen sind ausschließlich Männer der Kirche und die schriftstellerischen Leistungen derselben beziehen sich zum weitaus größerem Theile auf Gebiete des kirchlichen Lebens und Wissens; aber darum ist doch auch dem Profanhistoriker ihre Kenntniß ein unumgängliches Bedürfniß. Es

gab ja damals überhaupt gar kein anderes Wissen, keine andere Bildung, als die im Kleide des Priesters oder Mönches, und wenn vom ganzen Mittelalter das Wort Herder's wahr ist, dann gilt es vorzüglich von dessen Anfangsperiode: Es schwamm die abendländische Menschheit im Schifflein der Kirche. Leider kennen jedoch viele Schriftsteller, die sich mit der in jüngster Zeit so sehr gepflegten Culturgeschichte befassen, nur ganz ungenügend — um beim Bilde Herder's zu bleiben — dieses Schiffes Fahrt und Ziel, geschweige denn seine innere Structur und die Kräfte, welche es durch den Zeitenstrom dahin führen. Kein Wunder, wenn unter dem Einfluß der Cultur der Neuzeit jene ehrwürdigen Gestalten der Wegbereiter wahrer Cultur bei ihnen nicht zu der gebührenden Würdigung gelangen. Um so mehr Dank sind wir aber vorliegenden Studien Karl Werner's schuldig. Sie rühren von einem Verfasser her, welcher als Priester wie als Gelehrter die Natur der Kirche und ihren Einfluß auf die Völker mit ungetrübtem Auge anzuschauen gewohnt ist.

Werner äußert in der Vorrede zu der ersten obengenannten Monographie, sein Plan gehe dahin, „die in derselben begonnene Darstellung der christlich-theologischen Literatur des früheren Mittelalters in nachfolgenden Einzelarbeiten weiterzuführen, wobei natürlich auch die mit dieser Art von Literatur verwachsenen allgemeinen Bildungsbestrebungen jener Zeit nicht unberücksichtigt bleiben können." Die beiden vorliegenden Schriften legen bereits klar dar, wie der Verfasser diesen Plan auszuführen gedenkt; so nämlich, daß er den Hauptvertreter je einer engeren Periode besonders in's Auge faßt und um diesen die übrigen Schriftsteller der Zeit nach innerem Zusammenhange gruppirt. Wie bis jetzt Beda und Alcuin vom Verfasser als solche Centren ausgewählt und behandelt wurden, so wird demnächst, seinem Versprechen gemäß (Alcuin S. 406), eine analoge Darstellung Gerbert's, des späteren Papstes Silvester II. mit dem Gelehrtenkreise seines Zeitalters nachfolgen.

1. Verweilen wir zuerst bei der Schrift über Beda und seine Zeit. Nach einer weit angelegten Einleitung über die Zeitlage und den Bildungsstand am Anfange des christlich germanischen Weltalters (S. 1—37) und einem Berichte über die angelsächsische Kirche vor der Zeit Beda's (S. 38—76, I. Abschnitt), kommt der Verfasser auf das Leben und Wirken des bescheidenen Priesters in

dem Doppelkloster Northumbriens Weremouth-Yarrow, woselbst Beda i. J. 679 als Benedictiner eintrat (S. 77—96, II. Absch.). Ein Ueberblick der noch erhaltenen Lebensnotizen sowie die Classification seiner Schriften gibt an dieser Stelle des Buches die vorläufige Orientirung zur Beurtheilung des Schriftstellers. Die folgenden Abschnitte führen dann das Bild Beda's und seiner Epoche weiter im Einzelnen aus. Es wird gehandelt von der „Pflege der classischen Studien und der schönen Redekünste in der Anfangszeit des Mittelalters und Beda's Antheil hieran" (S. 95 — 106, III. Abschn.), von den cosmologischen, astronomisch-kalendarischen und chronologischen Studien Beda's (S. 107—149, IV. Abschn.), von den alttestamentlichen (S. 150—183, V. Abschn.) und neutestamentlichen Arbeiten desselben (S. 184—203, VI. Abschn.), und von seinen geschichtlichen Schriften (S. 204—225, VII. Abschn.). Ueberall werden die entsprechenden Hervorbringungen seiner Zeit mitberücksichtigt. Das Ganze schließt endlich ein kurzer Abschnitt betitelt „Chronologie und Bibliographie der Werke Beda's" (S. 225—230.).

Die Stellung Beda's in der christlichen Literatur wird von Werner mit folgenden treffenden Worten, die er an eine Charakteristik Isidor's von Sevilla anreiht, geschildert:

„Für ihn handelte es sich nicht mehr [wie für Isidor], das Alte und Ueberlieferte zu sammeln, um es zu retten und zu erhalten, oder wenigstens die Kunde davon den nachfolgenden Geschlechtern zu übermitteln, sondern die aus dem Zusammenbruche der alten Culturwelt geretteten und erhalten gebliebenen Bildungsschätze und Bildungsmittel für die Zwecke des christlichen Unterrichtes zu verwenden, welcher die Unterlage des Bildungslebens der jungen germanischen Welt zu werden bestimmt war. Die Anfänge dieses neuen Bildungslebens nehmen sich, wie sie uns in den Leistungen Beda's repräsentirt vorliegen, schlicht und bescheiden genug aus, bekunden aber zugleich auch einen solchen Fond von tüchtiger, gesunder Kraft und Leistungsfähigkeit und unermüdlich ernstem Streben, daß der unmittelbare Eindruck derselben von vorneherein nur ein freudenerweckender, hoffnungsreicher ist." (S. 35).

Man fragt sich beim Blicke auf die damals so emsige geistige Thätigkeit der Angelsachsen: Woher dieser Studieneifer, dieser Bildungstrieb? Die Antwort, die auch der Verfasser hinreichend andeutet (S. 28 f. 35. 37 ff.), weist uns nach Italien und speciell nach Rom als der Quelle dieses regsamen Eifers. Man darf allerdings die günstigen Einflüsse, welche auch von der irischen

Kirche und von Gallien her ausgeübt wurden, nicht unterschätzen (S. 70. 74. 95); aber von der allergrößten Bedeutsamkeit für die Zukunft der Insel, und indirect auch für Europa's Wohl überhaupt, war die That Gregor des Großen, welcher durch seine Missionäre zu derselben Zeit England für den Glauben eroberte, wo in Italien die Erde unter seinen Füßen bei dem Sturme der Langobarden zu schwanken schien. Die Prediger des Glaubens, St. Augustin und seine Begleiter, brachten zugleich zu den Angelsachsen zahlreiche Bücher heiligen und profanen Inhaltes; sie stifteten Schulen zur Volkserziehung und pflanzten durch die Lehre des heiligen Gesanges und die Liturgie die fruchtbarsten, überall bewährten Keime der Civilisation in die Herzen. Im Bewußtsein dieser von Rom ausgegangenen Wohlthaten, sehen wir denn auch die Angelsachsen stets die engsten Beziehungen zu Italien und dem päpstlichen Stuhle unterhalten. Es sind zahlreiche Belege in unserm Buche niedergelegt, welche zeigen, wie freudig und gerne bevorzugtere Einwohner Englands die Gaben der abendländischen Cultur, Bücherschätze, Kunstgegenstände oder die Kenntniß nützlicher Institutionen in Rom empfingen und aufsuchten. Ein Beispiel ist der heilige Gründer jenes Klosters, welchem Beda zugehörte, Benedict Biscop. Er reiste nicht weniger als fünfmal nach Rom. Werner hätte die Daten, die er über diesen thätigen Mann mittheilt, noch um einen bezeichnenden Zug vermehren können, wenn er uns, an der Hand der Erzählung Beda's in seiner Geschichte des genannten Klosters, einen Blick auf das Sterbelager Benedicts hätte thun lassen. Dort versammelt der letztere seine geistlichen Söhne um sich und legt ihnen als den letzten Wunsch an's Herz, die von Rom her allmählich zusammengebrachte Bibliothek unversehrt zu bewahren, und ja keine Bücher zu beschmutzen oder zu zerstreuen.[1])

Beda nahm das, was ihm auch in seiner Kloster-Bibliothek das Alterthum reichlich darbot, mit einer bis in das Alter strebsamen und frischen Lernfreude in sich auf. Die diesbezüglichen Mittheilungen des Verfassers lassen uns erkennen, wie wahr Beda von sich am Abende seines Lebens schreiben konnte [2]): „Unter Beobachtung der klösterlichen Lebensordnung und neben dem täg-

---

[1]) Vita Abbat. in Wiram. l. 1. Migne 94, 721.

[2]) Hist. eccles. Angl. V, 24.

lichen Chorgesange in der Kirche war es immer ein süßer Genuß für mich, zu lernen, zu lehren oder zu schreiben." Von seiner Belesenheit erhalten wir bei Werner überraschende Nachweise. So führt Beda z. B. in seiner Schrift De arte metrica Musterstellen an aus den christlichen Dichtern Juvencus, Ambrosius, Prudentius, Sedulius, Paulinus, Prosper, Fortunatus und Arator. Er verweist auf Virgils Aeneide, die Eclogen und Georgica, und stellt friedlich daneben das Hohelied, die Sprichwörter, den Prediger und das Psalterium, um dann wieder mit Ilias und Odyssee in die heidnische Vorzeit zurückzugehen (S. 100.)

In andern Werken findet Beda nichts Befremdliches darin, sich Schritt für Schritt, und zum guten Theile sogar wörtlich, an Autoren früherer Zeit anzuschließen. Gewiß ein besonderes Verdienst der Arbeit Werner's ist es, daß sie mit eingehender Gründlichkeit nachforscht, aus welchen wissenschaftlichen Vorrathskammern Beda jedesmal seinen Stoff entnimmt. Am auffälligsten treten die Entlehnungen in seinem liber de natura rerum hervor, wo Isidor von Sevilla und Plinius oft allein das Wort führen und ihre mit komischen Irrthümern gemischte Gelehrsamkeit darlegen. (S. 107 ff.)

Auf dem Gebiete der Theologie erscheint Beda schon selbstständiger; aber auch hier steigern sich die fortlaufenden Anklänge an die Kirchenväter hin und wieder zu fast wörtlicher Wiedergabe derselben. Er hat, wie bekannt ist, seine Theologie ausschließlich in Commentaren zur heiligen Schrift und in Homilien niedergelegt. Augustinus, Hieronymus, Ambrosius und der wegen seiner Allegorien bei ihm sehr beliebte Gregor der Große dienten ihm besonders zum Vorbilde. Ja in dem Widmungsbriefe zum Commentar des ersten Schreibens des hl. Johannes bemerkt er, er habe darin nur weniges Einzelne proprio sudore geschrieben, den übrigen Inhalt aber ziehe er größtentheils aus den Homilien des hl. Augustinus. (S. 203.)

Und konnte Beda mit dieser Art des Arbeitens dennoch zu so allgemeinem Ruhme gelangen? Der Aufschluß hierüber ist schon oben angedeutet. Sein begabter Geist erkannte die Bedürfnisse der Zeit. Der hl. Beda fühlte sich berufen, bei den anspruchlosen Neulingen der Wissenschaft und Cultur die Schätze des Alten in Circulation zu bringen, und weil er sich zu dem damals gerade

nothwendigen Polyhistor ausgebildet, stand er bald in dem wohlverdienten Glorienlicht des nobilissimus nostri temporis magister, wie ihn Alcuin nennt, [1]) und der candela Ecclesiae, wie ihn der hl. Bonifacius von Deutschland an zwei Stellen bezeichnet [2]). Seinem Rufe verdankte er es, daß später, und zwar schon seit dem neunten Jahrhundert, der Titel Venerabilis seine stehende Auszeichnung ward. In Betreff dieses Punktes wäre in Werner's Schrift (S. 95) nach unserem Erachten größere Ausführlichkeit am Platze gewesen, nicht etwa um die mehrfachen offenbar schlecht ersonnenen Legenden über den Ursprung des Venerabilis zu widerlegen, sondern um wenigstens darauf hinzuweisen, daß dieser Titel in der Schriftstellerei jener alten Zeit lange allgemein für hervorragende Männer der Kirche gebraucht wurde, dann aber dem angelsächsischen Lehrer mit Vorzug als sein Ehrenprädicat verblieb. Beda selbst ertheilt noch in seinen Biographien der Aebte von Weremouth-Yarrow die gleiche Benennung dem oben angeführten Benedictus Biscopus. [3])

Hoch über die übrigen Schriften Beda's erhebt sich an Verdienstlichkeit seine historia ecclesiastica gentis Anglorum. Dieselbe reicht bis auf das Jahr 731 herab und gestaltet sich, nachdem die frühere Zeit der englischen Kirche nur im Anschlusse an Andere, wie an Orosius, Prosper und Gildas erzählt ist, schon im ersten Buche zu einem selbständigen breiten Strome, welcher uns die kirchliche Geschichte der Landesgenossen Beda's seit Ankunft der Missionäre Gregors mit unschätzbarer Klarheit und Anschaulichkeit zuführt. Der Gewinn an Detailkenntnissen über das dortige alte Kirchenleben, der sich aus diesem Werke und den kleineren historischen Schriften Beda's ergibt, ist so bedeutend, daß Stapleton auf dieselben eine eigene Schrift aufgebaut hat, worin er den anglikanischen Neuerungen die Tradition des englischen Alterthums, von den Sakramenten, der Kirche und dem Primate bis hinab zum Weihwasser, zu den Wallfahrten und dem Reliquien-Kult,

---

[1]) Epist. 14. ad Fratres Odirensis et Gyrvensis Ecclesiae. Migne t. 100. p. 162.

[2]) Epist. 38. ad Egbertum et Ep. 37. ad Cutbertum. Migne t. 89. p. 736.

[3]) Vgl. Migne t. 94. p. 718.

gegenüber stellt. Der Verfasser unserer Monographie hat lohnend und zeitgemäß daran gethan, daß er seine Arbeit mit einem prägnanten Auszuge aus der Schrift Stapleton's krönte (223. 224.) Von Form und Geist der Kirchengeschichte Beda's bemerkt Werner anknüpfend an die verwandte alte Literatur:

„Wir sehen bei Beda bereits einen ausgebildeteren historischen Styl [als bei Gregor von Tours] und überhaupt mehr Geschmack in der Behandlung seines Gegenstandes und mehr Rundung in der Form. Das Wunderbare spielt zwar bei Beda keine geringere Rolle als bei Gregor; aber es ist nicht anecdotenhaft und unnatürlich dem natürlichen Laufe der Begebenheit eingefügt, sondern erscheint tiefer gefaßt, stellt sich in der Regel dort ein, wo es psychologisch motivirt ist, und rückt den Erzählungsstoff in den Schimmer poetischer Verklärung." (S. 215)

Der Verfasser erkennt das häufige Vorkommen wirklicher Wunder in jener Zeit, die ihrem ganzen Charakter nach derselben so sehr bedurfte, mit Unbefangenheit an (vgl. Alcuin S. 371.) Darum thut er sich aber selber Unrecht, wenn er S. 215 in der Anmerkung auf eine angeblich „maßvolle Beurtheilung des Wunderbaren in der Geschichtserzählung des Gregor von Tours" hinweist, welche bei Löbell, Gregor von Tours und seine Zeit (1869, 2. Aufl.) herausgegeben von H. v. Sybel (S. 234 ff.) gefunden werde. Löbell ist doch höchstens insoferne maßvoll, als er im Unterschied von manchen Anderen die Kirche jener Zeit nicht als Betrügerin, sondern bloß als Betrogene hinstellt (vgl. Rump in der deutschen Ausg. Rohrbachers IX, 377.)

Mehreres Unwesentliche, worin man verschiedener Meinung sein könnte, sei übergangen; nur auf einige störende Versehen wollen wir aufmerksam machen. S. 220 muß es heißen Paulus Warnefrid statt Paulus Winfrid. S. 176 sollte die Note lauten In librum beati Patris Tobiae explanationis allegoricae de Christo et Ecclesia liber, nicht In librum B. Patris Job allegorica expositio. Der nämliche Name des berühmten Bischofs von York erscheint S. 86—88 einmal Ecgberct, dann Egberct, dann aber Ekbert gedruckt. Aldhelm starb im Jahre 709, nicht 609 (S. 71.). — Wir rechnen es dem verehrten Verfasser hoch an, daß er sich mit seinem unverdrossenen Fleiße in die langgedehnten Abhandlungen und Erzählungen Beda's so tief hineingearbeitet hat. Wenn man vor die Moles dieser Schriften selbst hintritt, so fühlt man sich wegen der uns so fremden Gelehrsamkeit und Form der-

selben nicht gar sehr von ihnen angezogen; aber Werner referirt über das, was er in seinen Schachten gefunden hat, mit der treuesten Ausführlichkeit. In weiten gelehrten Excursen geht er dem sammelnden und forschenden Beda nach, und manchmal möchte es Staunen erregen, mit welcher Ausdauer, ja sozusagen Zähigkeit er sich in die kalendarischen Rechnungen desselben vertieft, oder seine allegorischen Bibeldeutungen wiedergibt. So wird man angeregt, ebenfalls in diese Schachten niederzusteigen, oder lernt wenigstens auf leichte Art kennen, wo in denselben das Gold, dessen man für die eigenen Studien bedarf, niedergelegt ist.

In der deutschen Literatur fehlte bisher eine Monographie über Beda gänzlich, und die Arbeiten von Lingard, Gehle, Schöll und Bähr erforderten in Betracht ihres Standpunktes oder ihrer besonderen Zwecke vielfache Nachträge, von den Berichtigungen bisheriger Ansichten, die der Verfasser vorzunehmen hatte, ganz zu schweigen. Er hat uns unter Berücksichtigung des Vorhandenen eine exakte und freundliche Arbeit geliefert. Und wenn darin auch nicht selten die Freundlichkeit von der Exaktheit überwogen wird, so setzen wir das gerne auf Rechnung des spröden Materials, mit dem er zu kämpfen hatte. Die gleichen Eindrücke zu Gunsten der Solidität vorliegender Arbeiten ergaben sich uns auch bei der Lesung der zweiten Schrift, die über „Alcuin und sein Jahrhundert" handelt.

2. Alcuin wurde um das Todesjahr des ehrwürdigen Beda (735) in der Heimath dieses seines großen Vorläufers, Northumbrien, geboren. Seitdem er mit Karl dem Großen um 781 in Berührung gekommen war, erhielt er durch die Uebertragung der Leitung von dessen Hofschule eine Stellung, die ihn mitten in den Pulsschlag der civilisatorischen Bestrebungen des weiten von Karl eroberten Länderkreises hineinrückte. Alcuin wurde zu der „geistigen Signatur" seines Jahrhunderts (S. 406.) In der Zurückgezogenheit des Klosters Tours starb er am 19. Mai 804 als dessen weitberühmter Abt.

Ein Ueberblick der wichtigeren Ergebnisse aus Werner's Schrift dürfte sich nicht zweckmäßiger vorlegen lassen, als wenn wir an der Hand des Verfassers eine Parallele zwischen Alcuin und Beda anstellen. Schon ihr beiderseitiger providentieller Beruf sieht sich mit Ausnahme eines Punktes sehr ähnlich. Beide sind Sammler

und Lehrer für die Zukunft der germanischen Welt. Während aber die Blüthe, welche Beda in dem Lande seiner Thätigkeit geschaffen, ihn unter den innern politischen Wirrnissen Englands und den heidnischen Einfällen dortselbst nicht lange überlebt, begründet der andere Angelsachse auf fremdem Boden ein Bildungsleben, in welchem er bis weit über seinen Tod hinaus nachwirkt. Alcuin's Aufgabe war, „das was in seinem Vaterlande im Laufe der letzten Jahrhunderte zur Reife gekommen war, auf den weiten Boden des Frankenreiches zu verpflanzen, und durch die von ihm dahin übertragenen Ableger geistiger Cultur die Anfänge der nachfolgenden Blüthe mittelalterlicher Bildung und Gelehrsamkeit mitbegründen zu helfen.“ (S. 14.) Die von Beda hervorgerufene Entwicklung mußte eben, sollte sie anders erhalten werden, sich über das Meer hinüber zu dem großen Karl flüchten, zu jenem Kaiser von dem weiten Blicke des ächten Herrschers und der Lernbegierde eines eifrigen jungen Schülers. Karl der Große glaubte „die Kirche nicht bloß als die höchste, sondern die einzige geistige Macht im abendländisch-germanischen Völkerleben“ anerkennen zu müssen, und er ging, unter Unterstützung von Männern, wie Paul Warnefrid, Peter von Pisa, Paulin von Aquileja, Theodulph von Orleans und Alcuin, mit bewußter Absicht daran, „die Kirche als civilisatorische Macht zu verwerthen“ (S. 2.) Mit Grund macht hier Werner auf die Leitung der Vorsehung im Leben Alcuin's aufmerksam. Derselbe wird „Mittelpunkt und Hauptorgan“ jener großen Bestrebungen des Kaisers (S. 99), und doch „dachte er, als er dem Rufe Karl's Folge leistete, noch nicht an einen immerwährenden Aufenthalt im Frankenreiche. Er hatte kein Bewußtsein von der objectiv geschichtlichen Bedeutung der ihm gewordenen Berufung“ (S. 12).

Setzen wir die Parallele fort. Beda verbringt alle seine Tage in der stillen Klosterzelle, und wo einige Einzelheiten über sein Leben an das Licht dringen, da zeigen sie uns den frommen Mönch beim Lehren, Lernen oder bei den Uebungen der Ascese. Seine arbeitsame Zurückgezogenheit steht gleichsam als der Typus eines Gelehrtenlebens da. Die Gestalt Alcuins dagegen, von geschichtlichen Nachrichten viel heller beleuchtet, erscheint, im wichtigsten Lebensabschnitte wenigstens, in den lebhaftesten buntesten Kreisen. Wir sehen den beweglichen Flaccus Albinus in dem Glanze des

Königs David, Benennungen, die Alcuin bekanntlich selbst für sich und Karl einführte; wir sehen ihn in regsamen geistigen Austausche mit gelehrten oder bildungseifrigen Personen des Hofes. Unter letzteren aber erblicken wir ihm besonders nahe den Homer (Angilbert), den Nathanael (Fredegis) und den Candidus (Wizo), eine Columba und eine Lucia, beide letztere fromme Töchter des Kaisers (Hrotrudis und Gisla). Alcuin, beim Lehren voll väterlichen Ernstes, verschmäht nach den Anstrengungen nicht die Geselligkeit der kaiserlichen Tafel, was von Theodulph bei seiner Beschreibung des Lebens am Hofe in folgendem artigen Distichon begründet wird:

Quo melius doceat, melius sua fistula cantet,
Si doctrinalis pectoris antra riget. (S. 82.)

Und doch glüht er, trotz der Zerstreuungen des Hofes, für die Erweckung des kirchlichen Lebens in den Frankenlanden ebenso eifrig wie Beda in seiner Heimath für Gottes Ehre wirkt. Einem einzelnen Verirrten, den er retten will, kann Alcuin mit Theilnahme und Schmerz in seinen Briefen lange nachgehen (S. 12); die Einführung des Christenthums bei den Avaren ist ihm eine Herzensangelegenheit, welche sein emsigstes Nachsinnen in Anspruch nimmt (S. 69); und als die Nachrichten von den verwüstenden Angriffen der Dänen auf die angelsächsischen Reiche zu ihm hinüberdringen, da läßt er seine Stimme den Landesgenossen zur Warnung ertönen und sagt ihnen, daß der schlechte Lebenswandel der Christen Englands es sei, welcher das Racheschwert Gottes schärfe (S. 49). Es ist das, wie gesagt, derselbe hochherzige Eifer für die religiösen Anliegen, welchen Beda, um ein leuchtendes Beispiel zu nennen, in seinem Schreiben an den Erzbischof von York zeigt. Der Heilige beklagt da in rührenden Ausdrücken (Beda S. 88) den beginnenden Verfall der Sitten in Northumbrien und ruft den frommen Gebrauch der regelmäßigen sonn- und festtäglichen Kommunion, wie derselbe in Rom bestehe, mit Sehnsucht zurück. [1])

Was die literarische Thätigkeit Beider betrifft, war jene Alcuin's ausgebreiteter als die Beda's. Alcuin hat auf dem Felde der sieben freien Künste über alle Fächer des Triviums

---

[1]) Diese bemerkenswerthe Stelle über die Häufigkeit der Kommunion steht bei Migne t. 94. p. 666. (Ep. 2. ad Ecgberctum episc. Eborac.)

und des Quatriviums geschrieben, wenn uns auch nur fast ausschließlich Schriften, die zum ersteren gehören, hinterblieben sind. In der Dialektik begnügt er sich aber gleich Beda mit dem bei Isidor von Sevilla und Cassiodor Gefundenen (S. 114), und in den schönen Redekünsten ist bei all' seinem Fortschritte über Beda hinaus ein Anschluß an dessen Inhalt nnd Manier nicht zu verkennen (S. 24 ff. vgl. Beda 97. 99.) Beide Schriftsteller pflegen die Dichtkunst, erfreuen sich an poetischem Ausdruck der verschiedensten auch anscheinend nichts weniger als poetischen Dinge, und diese ihre Leistungen waren für jene Zeit zur Bildung des Geschmackes und Veredlung des religiösen Gefühls von höchster Bedeutung. Jedoch die eigentliche dichterische Ader ist weder dem Einen noch dem Andern geschenkt. Gilt dieses zunächst von dem Gehalte der betreffenden Schriften, so ist gleichermaßen von Beiden wahr was Werner von der Form der Verse bei Beda sagt: „Man merkt es aus diesen Uebungen, daß das Gefühl für gefeilte Reinheit und Schönheit des classischen Versbaues sehr abhanden gekommen war“ (Beda S. 102.) Der Verfasser führt u. A. ein Beispiel an, wie Alcuin sich des Metrums wegen ohne weiters die Freiheit nimmt, ein Wort zu zerreißen um ein anderes mitten hinein zu stellen: Te cupiens apel-peregrinus-lare camenis. (S. 374). Und als Analogon wird an demselben Orte die Licenz des Abbo von Fleury erwähnt, welcher die Anhangsilbe que, wo es nicht anders geht, ebenfalls mitten in's Wort hineinpreßt und in-que-sulam, un-que-gulis schreibt. Im Uebrigen ist aber hervorzuheben, daß im Zeitalter Alcuins und der Karolinger im Allgemeinen doch „die schlichten und bescheidenen Formen Beda's in der lateinischen Poesie sich schon mehr entwickelt zeigen“ (S. 371). Als das schönste und umfangreichste dichterische Erzeugniß Alcuin's ist sein 1657 Hexameter zählendes Carmen de pontificibus et sanctis ecclesiae Eboracensis zu nennen, hauptsächlich auf der Grundlage der historischen Schriften Beda's ausgearbeitet (S. 387).

Alcuin berührt sich mit Beda endlich darin, daß bei ihm die hinterlassenen Studien über Theologie fast ganz in Erklärungen der heiligen Schrift aufgehen. In diesen biblischen Commentaren legt er ähnlich wie Beda mit ungemeiner Vorliebe den sogenannten mystischen oder allegorischen Sinn auseinander, indem er sich auf die bei den Vätern vorkommenden Deutungen stützt. Gibt

auch diese dem Mittelalter vielfach eigenthümlich gebliebene Manier der Schriftbehandlung häufigen Anlaß zu tiefen Reflexionen, sowie zur Anknüpfung der verschiedensten Glaubens- und Sittenlehren in plastischer Form, so stimmen wir doch gerne mit Werner überein, wenn er angesichts der von Beda's und Alcuin's Zeit hierin nicht vermiedenen Ausschreitungen bemerkt: „Wo wäre jenes menschliche Auge, dessen Sehkraft ausreichte, um das Verhältniß aller einzelnen äußeren Thatsachen zu der in ihnen sich bezeugenden oder explicirenden göttlichen Idee zu ergründen! Die typisch-allegorische Auslegung wird also jedenfalls nur in beschränktem Maße auf den Rang einer sicher zutreffenden und wahrhaft tiefen Deutung der Schrift Anspruch haben“ (Beda S. 177). Die wenigen theologischen Tractate, welche Alcuin neben diesen Bibelerklärungen hinterlassen hat, entfalten uns besser noch als letztere den ganzen Reichthum seines groß angelegten Geistes und die Schärfe seiner dialektischen Beweisführung. Die libri Carolini mit ihren Irrthümern werden ihm von Werner mit Fug und Recht abgesprochen (S. 54). Dagegen gibt demselben die ächte Schrift De fide S. Trinitatis, gewissermaßen „ein vollständiger Abriß der kirchlichen Glaubenslehre“, um so mehr Gelegenheit, „das hohe Ansehen Alcuin's bei den Theologen der karolingischen Zeit als begründet nachzuweisen (S. 158—166).

Neben Alcuin verkehren wir jedoch in dem Buche nicht bloß mit der literarischen Akademie an Karls Hofe, sondern auch in der vertrautesten Weise mit den andern Schriftstellern und hervorragenden Personen der ganzen Karolingerzeit, mit Rhabanus Maurus, Hinkmar von Rheims, Papst Nikolaus dem Großen, Argobard von Lyon, Remigius von Auxerre, Walafrid Strabo, Scotus Erigena, Amalarius von Metz, Regino von Prüm, Notker dem Stammler und sehr vielen Andern, sogar mit den Verfassern des Heliand und des Krist. Es werden zugleich mit glücklicher Auswahl Partien der kirchlichen und politischen Zeitgeschichte gelegentlich in die Darstellung verwoben, und die Erklärung der Meßfeier im Anschluß an Amalarius (S. 204 ff.), die Mittheilung charakteristischer Translationsgeschichten (S. 352 ff.) und culturhistorische Beschreibungen, wie jene der alten Gottesurtheile und der Stellung der Kirche zu denselben (S. 322 ff.), alles das verleiht dem Buche einen Hinter-

grund, auf welchem sich die Gestalten der Wortführer damaliger Bildung um so lebendiger abheben.

Der umfassende Stoff ist folgendermaßen vertheilt. Die Einleitung (S. 1—6) und die ersten fünf Capitel handeln von Karl dem Großen, von Alcuin's erster Geschichte, seinen Arbeiten für die civilisatorischen Bestrebungen des Kaisers und seinen Beziehungen zu dem ihm immer theuern Heimathlande England, bis zum Jahre 793 (S. 9—51). Die folgenden drei Capitel (S. 52—99) geben sodann ein Bild von Alcuins weiterer Geschichte, insbesondere von seinem unermüdlichen Kampfe gegen die Häresie der Adoptianer, von seinem Freundschaftsverkehr mit hervorragenden Zeitgenossen und endlich seiner stillen, erhebenden Vorbereitung auf den letzten Hintritt in seinen alten Tagen zu Tours. Die übrigen sechs Capitel (S. 99—406) behandeln die „Nachwirkungen der Lehrthätigkeit Alcuin's im Karolingischen Zeitalter", die Bibelauslegung und die Lehrschriften Alcuin's, seiner Schule und seines Zeitalters, das Kirchenwesen der Karolingischen Zeit (der ausführlichste Abschnitt), „die Geschichtsliteratur des Karolingischen Zeitalters, Alcuin's Antheil an derselben", endlich „die christlich-lateinische Poesie des Karolingischen Zeitalters, und Alcuin's Betheiligung an der Hervorbringung derselben".

Wir können es uns nicht verhehlen, daß in der Ausführung dieser vom Verfasser gewählten Ordnung, wenigstens vom zehnten Kapitel an, die Uebersichtlichkeit und Auffindbarkeit des Stoffes einigermaßen leidet. Werner hat sich durchaus an die pragmatische Behandlung gehalten, und diese besitzt sicher nicht weniger in der die Literatur betreffenden Geschichtschreibung als überhaupt in der Historie unstreitige Vorzüge. Er erweist sich auch als Meister in der Gruppirung der kleineren Einzelheiten und in der Auffindung passender Uebergänge. Allein ob nicht sein „Alcuin" in dem zweiten Theile die Vortheile der Pragmatik allzu theuer erkauft, wenn innerhalb der Capitel selbst das einer Person Zugehörige dem sachlichen Zusammenhang zu Liebe von einander getrennt wird? So muß z. B. von den Dichtungen Alcuin's im letzten Capitel an fünf verschiedenen Orten (S. 372 ff.; 387 ff. 392. 395. 398 f.) gehandelt werden, weil jedesmal einer Gattung derselben die anderweitigen karolingischen Erzeugnisse der nämlichen Gattung angereiht sind. Wenn ein eingehendes, nicht bloße Seitenzahlen darbietendes

Namen- und Sachregister nicht zu Hilfe kommt, so ist bei solcher Methode begreiflich das Nachschlagen äußerst erschwert und der Mangel eines so angelegten Registers ist bei Werner's beiden Schriften ein fühlbarer Abgang.

Zu den „rechtshistorischen Bedenken" von Noorden's gegen das Verfahren des Papstes Nikolaus I. im Streit zwischen Hinkmar und Rothad (S. 296) dürfte jedenfalls zu vergleichen sein Lupus Christ., Divinum s. Petri privilegium circa appellationes (abgedruckt bei Roccaberti Bibliotheca pontif. VI, 81 ss.), Diss. I. De antiquis Gallicanae Ecclesiae ad Apost. sedem appellationibus, besonders cap. 21. Wir sind übrigens ganz der Ansicht Werner's, daß sich Nikolaus nicht auf die pseudo-isidorischen Decretalen stützte. — Zu S. 19 ist zu bemerken, daß in dem Briefe Alcuin's an Karl, den Sohn Karl des Großen (Migne ep. 119) nicht der erstere, sondern der letztere als rector et imperator populi christiani bezeichnet wird. — Auffälligerweise und wohl nur durch Versehen äußert sich der Verfasser nirgends über den Eintritt Alcuin's in das Klosterleben, während S. 95 vorausgesetzt wird, daß er dem Mönchsstande angehöre. Mabillon hat seine Zugehörigkeit zum Benedictinerorden fast zur Evidenz erhoben. Vgl. den Auszug aus Mabillon's Beweisführung in der Ausgabe des Alcuin von Froben (Migne t. 100, p. 27 ss.) — S. 21 wird citirt Froben 199 — statt 190 und Migne 139 statt 140. — S. 55 erhält durch Druckfehler die Synode von Frankfurt das Jahr 704 statt 794, und S. 5 ist statt 882 zu lesen 782.

Mögen die obigen Zeilen dazu beitragen, daß die gereiften Studien Werner's bei den künftigen Darstellungen der mittelalterlichen Culturgeschichte ihre gebührende Verwerthung finden. Möge zugleich dem Verfasser Kraft und Rüstigkeit noch für lange Jahre hinaus geschenkt werden, um seine werthvollen Veröffentlichungen fortzusetzen und die katholische Literatur nicht bloß mit dem bereits angekündigten Werke über Gerbert, sondern auch mit solchen über Lanfranc und Anselm, Bernard, und Petrus Lombardus und andere wissenschaftliche Heroen des Mittelalters zu bereichern.

Innsbruck. Prof. Grisar, S. J.

Die Constitution Unigenitus, ihre Veranlassung und ihre Folgen. Ein Beitrag zur Geschichte des Jansenismus. Nach den Quellen dargestellt von Andreas Schill, Doctor der Theologie. Freiburg. Herder, 1876. 8⁰. 336 SS.

Ein sehr gründliches und zumal für unsere Zeit sehr verdienstvolles Werk. Abgesehen davon, daß in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Bulle Unigenitus vom Jahre 1713 der Mittelpunkt wurde, um den sich alle Bestrebungen der jansenistischen Sectirer und ihrer kirchlichen Gegner concentrirten, und daß somit die genaue Darstellung der damaligen Geschichte der Bulle eine Geschichte des Jansenismus jener Zeit wiedergibt, bietet gerade in unsern Tagen eine sichere, zuverlässigen Quellen entnommene Kenntniß dieser Häresie einen geeigneten Maßstab der Beurtheilung für gewisse sehr verwandte Bewegungen der kirchlichen Gegenwart. Haben ja doch die Gegner des vaticanischen Concils directe Gemeinschaft mit den letzten Ueberbleibseln des Jansenismus in Holland aufsuchen zu müssen geglaubt, und hört man sie doch über die katholische Kirche und ihre Institutionen die Sprache der Jansenisten in allweg führen, und namentlich bezüglich der Bulle Unigenitus die alte Verleumdung wiederholen, „sie sei ein Meisterstück der Intriguen der Jesuiten gewesen.“ [1])

Schill schickt seinem Werke, das in drei Abtheilungen zerfällt, eine kurze Einleitung als Ueberblick, und sodann die „Vorgeschichte der Constitution Unigenitus“ (SS. 4—27) voraus, letztere mit dem Zwecke, den Leser in die sechs ersten Decennien der jansenistischen Streitigkeiten einzuführen. Jedem, der die hier beigebrachten Thatsachen vorurtheilsfrei prüft, wird sich die Ueberzeugung aufdrängen, daß schon diese erste Periode der Rebellion wider die Kirche die scharfe Qualification verdient, welche ihr der Verfasser mit den Worten eines zuverlässigen Gewährsmannes angedeihen läßt, daß nämlich bei den Jansenisten Schurkenstreiche und Betrug so alt sind wie ihre Secte (S. 5). „Ihr

---

[1]) So Friedrich, Beiträge zur Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts (Aus d. Abthl. d. III. Cl. d. k. Ak. d. Wiss. XIII. Bd. II. Abthl. §. 16.), eine wörtliche Reproduction aus d. berüchtigten Anecdotes (vgl. Dictionnaire des livres Jansénistes Bd. I. SS. 59—61), welche bei ihm nicht wenig Lob und Anklang finden.

möchtet die Einfältigen gerne bereden," hören wir Dr. Randour den Jansenisten vorhalten, „ihr hättet es mit den Jesuiten allein zu thun, während ihr die Fahne des Aufruhrs und der Spaltung wider eure Mutter, die römische Kirche, wider den Staat und das Priesterthum zugleich erhebet" (a. a. O.). Diese Urtheile hätten sich noch vielfach bekräftigen lassen können aus *Fuzet*, Etudes sur les Jansénistes in den letzten Jahrgängen der Revue des sciences ecclésiastiques, welche dem Verfasser unbekannt gewesen zu sein scheinen.

In dieser „Vorgeschichte" vermissen wir ungerne eine breitere dogmatische Grundlage, ein Eingehen auf die Lehren von Jansenius und Quesnel. Allerdings wird im spätern Verlaufe des Buches der Lehrinhalt der Constitution Unigenitus mit anerkennenswerther Klarheit und Bestimmtheit dargelegt (SS. 69—76). Das ist aber auch so zu sagen Alles, was von dogmatischer Erörterung in dem Buche vorkommt. Die Vorgeschichte gibt nicht einmal die vielgenannten fünf Sätze des Jansenius weder ihrem Wortlaute noch auch ihrem Inhalte nach. S. 49 liest man von der doppelten delectatio im jansenistischen System; SS. 4, 49, 75 von der eigenthümlichen ascetischen Praxis der Sectirer; an verschiedenen Stellen endlich von extremem Molinismus auf Seiten der Bekämpfer der Häresie, ohne daß man zugleich in die nothwendige theologische Würdigung des Gegenstandes eingeführt wird. Es könnte dagegen die Vorgeschichte ohne Schaden der auf S. 16 vorkommenden Bemerkung entbehren, daß „die probabilistischen Theorien und ihre Consequenzen, zum großen Theile wider den Willen ihrer Vertreter, die Moral der Zeit in der unwürdigsten Weise erniedrigten." Nicht die Theorie des Probabilismus und ihre nothwendigen Consequenzen haben „die Moral erniedrigt", wohl aber hat der gegen die ganz richtigen Grundsätze des Probabilismus gemachte Mißbrauch des Systems das Ansehen der damaligen Morallehre beeinträchtigt. Und was kann nicht Alles in unwürdiger Weise mißbraucht werden?

In der ersten Abtheilung des Buches erhalten wir in neun Kapiteln eine ausführliche bis auf die einzelnsten Umstände genau documentirte „Geschichte der Constitution Unigenitus" (SS. 27—143), in welcher gezeigt wird, wie diese epochemachende Entscheidung v. 1713, „das Bollwerk, um das man kämpft" (S. VII),

durch die „moralischen Betrachtungen" Quesnel's hervorgerufen, von den Katholiken mit Freude angenommen, von den Sectirern verlästert wird.

Die zweite Abtheilung (SS. 143—254) bringt sodann in acht weitern Kapiteln unter der Ueberschrift „Geschichte der Appellanten" eine ebenso genau belegte Schilderung der namenlosen Unordnungen und Verwirrungen, welche die Jansenisten durch ihren hartnäckigen Widerstand und ihre Berufung an ein allgemeines Concil über die Kirche Frankreichs gebracht. Wahrlich, wenn die vaticanischen Väter einer Rechtfertigung für die Opportunität der klaren Darlegung der katholischen Lehre bedürften, daß eine Appellation von der Entscheidung des Papstes an ein allgemeines Concil unstatthaft sei (Constit. *Pastor aeternus* c. 3.), die Geschichte der Appellanten in Frankreich hätte dieselbe bis zur Evidenz geliefert.

Außer der Klarstellung dieser Thatsache glauben wir noch besonders folgende drei Punkte aus der gebotenen Darstellung hervorheben zu sollen. Erstens gewährt sie dem Leser einen Einblick in das innerste Wesen und die letzten Ziele des Gallicanismus, jenes mit der Häresie im Kampfe gegen Rom enge verschwisterten Bundesgenossen der Jansenisten. Die, man möchte sagen, höhnischer Weise sogenannten „Freiheiten der gallicanischen Kirche" thun sich hier auf's Unwiderleglichste kund als das, was schon Fenelon in ihnen gefunden, als „Fesseln der Knechtschaft, die der Kirche seitens der weltlichen Gewalt angelegt werden sollten." Sie zielen in diesem ganzen Streite dahin, die katholische Kirche Frankreichs von ihrem Oberhaupte zu trennen, sie als Nationalkirche dem Staate dienstbar zu machen und ihr ganzes Gebiet den willkürlichen Aussprüchen der französischen Parlamente zu unterwerfen. Peinlich sind diesen Bestrebungen gegenüber die Bilder, welche Schill von dem Servilismus so mancher Glieder des Klerus entwerfen muß (SS. 181, 182, 241); und wer sie aufmerksam betrachtet, der wird es leicht begreiflich finden, daß die vaticanischen Entscheidungen, wodurch das System des Gallicanismus verworfen worden ist (a. a. O.), zumal von den Katholiken Frankreichs mit so unbeschreiblichem Jubel begrüßt werden konnten.

Wir müssen zweitens lobend erwähnen, daß unser Gewährsmann mit schonungsloser Gerechtigkeit jenes, der jansenistischen Häresie eigene, heuchlerische Treiben kennzeichnet, womit die Secte

stets ihr eigenes Dasein zu leugnen bemüht war. Während sich andere Häretiker offen von der Kirche trennen, behauptet der Jansenist, immerdar ein treuer Sohn der Kirche zu sein. Spricht auch die Kirche das Anathem über ihn aus, so findet er Trost im Grundsatz seiner Partei: „Durch Ertragen ungerechter Excommunication ahmen wir dem hl. Paulus nach.“ (Const. Unigenitus, prop. 92.) Auch excommunicirt, bleibt der Jansenist stets mit Christo und der Kirche vereinigt (a. a. O. prop. 91), um, wie der Verfasser schließlich (S. 299) bemerkt, in der Kirche selbst stehend, die göttliche und kirchliche Autorität zu unterwühlen und die göttlichen Heilsmittel der ungläubigen Verachtung der Spötter preiszugeben. Zur Bestätigung und Beleuchtung der hier angedeuteten Ziele der Secte könnten viele sehr sprechende Beweise aus den Schriftstücken der katholischen Prälaten auf der Toscanischen Bischofsversammlung von 1787, die der Verfasser nirgends benützt hat, beigebracht werden. (Vgl. unter andern die Denkschrift des Bischofs von Montepulciano in d. Acta Congreg. AEpporum et Epporum Hetruriae, Bd. V, SS. 694 ff.)

Drittens führt uns der Verfasser in einigen kurzen aber prägnanten Zügen die bedauerlichen Wirkungen beider Systeme, des Gallicanismus und des Jansenismus, in dem schmählichen Abfalle der theologischen Facultäten des Reiches, vor. In Sachen der Bulle „Unigenitus“, so begründet die „berühmteste“ Theologenschule, die Sorbonne zu Paris, ihre Apostasie, sei meist vorgegangen worden, „ohne Beirath der Priester, der Zeugen und Wächter der Tradition; von diesen hätten die Bischöfe den Glauben der Hirten und des Volkes, sowie die beständigen Ueberlieferungen ihrer Diözesen erfahren können“ (S. 181). Eine solche Erklärung, verbunden mit all' den der Wissenschaft unwürdigen Mitteln der Lästerung, Lüge und Gewaltthätigkeit, die wir die französischen theologischen Facultäten während dieser Periode vielfach zum Schutze der Häresie anwenden sehen, liefert eine grelle Illustration zu der Behauptung von Döllinger's auf der Münchener Gelehrtenversammlung vom Jahre 1863, „bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts habe die französische Nation das Scepter der theologischen Wissenschaft in der katholischen Welt geführt.“

Die hervorragende Rolle, welche der von den Jansenisten

terrorisirte und mißleitete Pariser Erzbischof, Card. Noailles, in der Geschichte der Appellanten gespielt, wird, wie es sich gebührt, mit besonderer Ausführlichkeit behandelt; und wir möchten die Zeichnung dieses bedauerlichen Charakters, die indessen durch die Hervorhebung der bessern, aber durch Schwäche niedergehaltenen Seiten des Prälaten, sowie hauptsächlich seiner schließlichen aufrichtigen Unterwerfung gemildert wird, geradezu als meisterhaft bezeichnen (Vgl. besonders das zusammenfassende Urtheil, S. 245).

Diesem Manne gegenüber hebt der Verfasser mit Vorliebe den wohlthuenden Eindruck hervor, welchen die ruhige, einfache, klug zuwartende Haltung des Papstes Clemens XI. macht. Von seiner Constitution Pastoralis officii v. J. 1718 handelnd, sagt er: der Papst schmeichelt nicht und übertreibt nicht, ebenso wie er gleich weit entfernt ist von der Heuchelei wie von der Klugheit dieser Welt; seine Bulle ist, wie sein Charakter, einfach und offen, ernst und gerade, und bildet insofern einen erquickenden Gegensatz zu dem Verstellungs- und Lügensystem, das wir in den Kundgebungen seiner Gegner antreffen (S. 168, vgl. S. 199) — eine durchaus begründete Beurtheilung, welche zur Berichtigung oder Ergänzung jener Schriftsteller dient, welche den betreffenden Erlaß Clemens XI. in sehr mißverständlicher Weise nur als „streng" zu bezeichnen wissen. Vielen Zeitgenossen war der Papst im Gegentheil zu wenig streng. Sie drangen auf Excommunication und Absetzung des Cardinals Noailles. Doch die im Vatican von jeher eingehaltene Politik der Mäßigung allein führte auch hier zum Siege. Consilio suo et patientia (I. Machab. 8, 3) hat Rom auch dießmal seine größte Eroberung gemacht.

Die dritte Abtheilung (SS. 254 — 301), „Geschichte der Sacramentsverweigerungen" berichtet in vier Kapiteln über den jansenistischen Wunderschwindel, über den am Grabe des Jansenisten Franz Pâris († 1727) getriebenen Unfug der Convulsionäre, über die Verweigerung der Sacramente an Solche, die sich nicht über ihre Unterwerfung unter die Bulle des Papstes ausweisen konnten, endlich über die in Sachen der Sacramentsverweigerung von Benedict XIV. getroffene Entscheidung vom 16. Oct. 1756, mit deren Annahme der Verfasser den Jansenismus „als Häresie verenden" läßt. In diesem Theile der Darstellung steht der zweite Nachfolger Noailles, der unsterbliche Erzbischof Beaumont, „der Athanasius

des achtzehnten Jahrhunderts", wie ihn Schill nach Marques und Andern mit Recht nennt (S. 281), im Vordergrunde. Zur vollen Würdigung des großen Mannes hätten wir noch die zwei Breven Clemens XIII. angeführt zu sehen gewünscht, die Boero in den Osservazioni sopra l'istoria del Pontificato di Clemente XIV. scritta dal P. A. Theiner, Bd. II. SS. 229—235, herausgegeben hat.

Daß Dr. Sch. die Schicksale der Constitution Unigenitus nicht bis in unser Jahrhundert herein verfolgt, das kann unsere Billigung nicht finden. Hat sie ja doch in den febronianischen und jansenistischen Streitigkeiten stets herhalten müssen, und es bestanden namentlich in den österreichischen Landen die Verbote gegen dieselbe bis in das J. 1849 (Helfert, von den Rechten und Pflichten der Bischöfe. Prag, 1832, Bd. I. SS. 74 und 157), wo durch den hochherzigen Entschluß Sr. Apostolischen Majestät, mit Patent vom 4. März, der katholischen Kirche in Oesterreich ihre alten Rechte wieder zuerkannt wurden.

Für diesen Ausfall entschädigt uns indeß einigermaßen durch ihren Werth die Beilage „die Constitution Unigenitus und das katholische Europa" (SS. 301—317), welche nebst dem Texte dem Buche beigegeben ist. Wir hören hier durch Stimmen aller Länder, wie falsch die Behauptung der Jansenisten war, die Bulle sei außer Frankreich kaum bekannt; jedenfalls werde ihre Annahme nicht von Bischöfen und Theologen gefordert. Es möge hier genügen, aus der Unzahl von entgegenstehenden Zeugnissen auf die Erklärung der theologischen Facultät von Cöln hinzuweisen, welche in ihrer Plenarversammlung vom 11. Januar 1715 feierlich bekannte, „ein Cathedralurtheil des römischen Papstes in Sachen des Glaubens und der Sitten sei aus sich allein unfehlbar und unwidersprechlich" (S. 330).

Wir sind dem Verfasser, der, wie wir vernehmen, ein junger Geistlicher aus der Erzdiözese Freiburg ist, das Zeugniß schuldig, daß diese seine Erstlingsarbeit zu schönen Hoffnungen für seine schriftstellerische Laufbahn berechtigt, und seinen hochverdienten Lehrern Alzog und Hergenröther, denen er sie widmet, gewiß nicht zur Unehre gereicht. Mit welchem Fleiße er die Masse der vorhandenen Quellen und Bearbeitungen zusammengebracht, mit welcher Treue und Umsicht er sie benützt hat, um ein neues, selbstständiges, lebensvolles Bild der bearbeiteten Epoche zu entwerfen, davon

mögen, — das wünschen wir —, recht viele durch eigenes Studium Einsicht nehmen. Die Darstellung fließt in ruhiger, historischer Objectivität hin, und die Sprache ist klar, präcis und dem Gegenstand durchaus angemessen. Zwei Stücke vermissen wir jedoch, die dem Leser große Dienste geleistet haben würden, ein Sach- und Namenregister am Schlusse, sowie eine vorausgeschickte Uebersicht der Hauptquellen und deren Charakteristik. Und was namentlich letztere betrifft, so wäre es gewiß erwünscht für den Leser gewesen, beim Gange durch das Buch die Persönlichkeiten und die Schriften im vorhinein zu kennen, welche ihn gleichsam an der Hand durch die Ereignisse führen. So aber hören wir beispielsweise etwas Näheres über den fast auf jeder Seite genannten Historiker Lafiteau erst S. 156, Anm. 3; über de la Fontaine S. 69. Anm. 2; über das sehr wichtige Werk Dictionnaire des livres Jansénistes erst S. 255, Anm. 1, und über die oft citirte Schrift Verum systema Jansenismi (genauer Veritas Consilii Burgofonte initi seu verum etc.) gar erst am Ende der letzten Abtheilung S. 300, Anm. 1. Der S. 331 als Erzbischof von Leopol figurirende Kirchenfürst ist der Erzbischof von Lemberg; das S. 334 angeführte Hofdekret Joseph II. v. J. 1781 ist nicht vom 11., sondern vom 4. Mai; das kaum dreizeilige Stück aus dem italienischen Schreiben S. 321, Anm. 9, enthält nicht weniger als 7 Druckfehler. Zu den sonst nicht häufigen Druckfehlern gehört S. 12, Anm. 5, die Zahl 1756 als Jahr der Bulle Alexander VII. statt 1656. Die Bulle beginnt übrigens nicht mit den Worten, die Schill (SS. 12, 14) gleich Andern anführt Ad sacram, sondern Ad sanctam. Es ist unrichtig, wenn S. 74, Anm. 3, die Auslegung Passaglia's zu der 91. Proposition der Bulle Unigenitus (De Ecclesia II, 687) als ungenügend bezeichnet wird. Der Verfasser hätte sich auf S. 689 eines andern belehren können. Von der öfters angeführten Histoire des papes, La Haye, 1732, hätte angegeben werden können, daß sie die Mache des Papstfeindes F. Bruys ist (S. Bower — Rambach I, Vorrede S. 101).

Innsbruck. Prof. Nilles S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Zum Streite über Rosmini. Der „Osservatore Romano" vom 20. Juni 1876 enthielt ein Schreiben des Magister sacri Palatii, P. V. M. Gatti, an den Redakteur des genannten Blattes (mitgetheilt im „Katholik" 1876, Aug.), worin er über einen daselbst enthaltenen Artikel wegen falscher Deutung des von der hl. Congregation des Index in Betreff der Werke Rosmini's erlassenen Dekretes (Opera Antonii Rosmini dimittantur) sich beschwerte und zugleich an das vom hl. Vater den streitenden Parteien auferlegte Stillschweigen erinnerte. Der Verfasser des incriminirten Artikels, Advocat J. Fabri, sah sich hiedurch neuestens zur Veröffentlichung einer kleinen Schrift veranlaßt,[1]) worin er seine Ansicht, daß die von der hl. Congregation gebrauchte Formel: dimittatur, eine rein negative, einzig nur die positive Verurtheilung ausschließende Bedeutung habe, zu rechtfertigen sucht, und zwar unter andern durch folgende Gründe: 1. Diese Deutung mache die Formel nicht nutzlos und illusorisch; 2. sie sei keineswegs neu, sondern schon früher in Gebrauch gewesen und werde insbesondere in der geschätzten, viel gebrauchten, dem hl. Vater dedizirten Moraltheologie Scavini's ausdrücklich vorgetragen[2]); 3. mehrere Werke, die notorisch Irrthümliches enthalten, seien nach angestellter Untersuchung der Verurtheilung entgangen, weil das von Benedikt XIV. vorgeschriebene Proceßverfahren, sowie die Rücksicht auf die übrigen Vorzüge mancher Werke und auf die katholische Gesinnung und den Charakter der Verfasser die Verurtheilung oft außerordentlich erschweren, was insbesondere dann der Fall sei, wenn es sich nicht um einzelne

---

[1]) Sopra l' ultima questione Rosminiana poche parole dell' avv. Giov. Fabri. Napoli. Franc. Giannini. 1876.

[2]) Ceterum quando librum non damnat (S. Congregatio), pronuntiat verbum *dimittatur*, nempe *dimittatur causa*, quod indicat (uti notant harum rerum periti) in libro vel nihil esse reprobandum, aut saltem graviter reprobandum, adeo ut liber proscribatur; vel rem post examen dubiam remanere, nec ideo ad prohibitionem esse deveniendum sine novo examine. Absit ergo toto coelo, ut verbum *dimittatur* eandem habeat vim ac verba quae aliae congregationes pronuntiare solent, *nihil censura dignum*, ut nonnullis, perperam omnino, placuit asserere. Scav. Theol. mor. t. 2. tract. 8. adnot. L. 4.

Sätze handle, sondern um zusammenhängende Theorien, die nicht direkt gegen den Glauben verstoßen, sondern nur durch ihre Consequenzen demselben Gefahr bereiten; somit dürfe die Freigebung eines Werkes nicht identificirt werden mit der Erklärung, daß es nichts Irrthümliches und an sich der Censur Bedürftiges enthalte.

Zugleich bemerkt er, daß jenes dimittatur selbst dann, wenn es einer solchen Erklärung gleichkommen sollte, die wissenschaftliche Discussion über den Lehrgehalt eines Buches keineswegs ausschließe; das beweise ein analoger Fall; denn Benedikt XIV. lehre ausdrücklich, daß ein bei Gelegenheit der Verhandlungen über die Canonisation eines Dieners Gottes über dessen Werke abgegebenes und vom Papste selber bestätigtes Gutachten in keinem Falle als positive Approbation der darin enthaltenen Lehren durch den apost. Stuhl zu betrachten sei, und deßhalb auch nach erfolgter Heiligsprechung eine aus guten Gründen unternommene Bekämpfung derselben nicht unerlaubt mache.[1])

Durch das vom hl. Vater anbefohlene Stillschweigen sieht Fabri nicht einfach jede Besprechung der Rosminianischen Lehren ausgeschlossen, sondern nur Anschuldigungen, die Aergernisse und Mißhelligkeiten hervorrufen könnten; es seien mittlerweile mehrere Schriften, die Erörterungen über das Rosminische System enthielten, in Rom erschienen und zwar mit Genehmigung des Hochw. P. Buttaoni, Magister des hl. Palastes, der einst den Untersuchungen über Rosmini's Lehren beigewohnt und im Auftrage des hl. Vaters dem berühmten Philosophen das Urtheil der Congregation bekannt gegeben hatte.

Dem Vernehmen nach hat P. Gatti's Schreiben in Rom nicht geringes Befremden erregt, weil man es weder als seine Sache betrachtet, in Zuschriften an ein Journal amtlicher Weise doctrinelle Erklärungen zu geben, noch die von ihm gegebene Erklärung des dimittatur befriedigend findet. Authentische Erklärung in Betreff dieser Formel ist bisher gar keine erfolgt, weder von Seite des hl. Vaters, noch von Seite der Index-Congregation; und es beruht nur auf Irrthum, wenn manche Zeitschriften, wie die analecta juris pontificii und viele andere, die von verschiedenen Seiten ausgegangenen Aeußerungen und Entscheidungen als Documente registriren.

Wer in der Geschichte der Philosophie nur ein wenig bewandert ist, wird beim ersten Blicke auf Rosmini's philos. Theorie nahezu einen alten Bekannten im Gewande des Mysticismus wiederzufinden glauben, der ihm früher an der

---

[1]) Bened. XIV. de servorum Dei Beatificatione l. 2. c. 34.: Hoc unum pro coronide addendum videtur, nunquam posse dici a Sancta Sede approbatam Servi Dei doctrinam, sed ad summum dici posse non reprobatam, si revisores retulerunt, nihil in ejus operibus reperiri, quod adversetur decretis Urbani VIII., et judicium revisorum fuit a sacra congregatione approbatum, et a Summo Pontifice confirmatum; praedictamque doctrinam debita cum reverentia posse citra ullam temeritatis notam impugnari, si modesta impugnatio bonis rationibus innixa sit, etiam postquam Dei Servus, qui scripsit, inter beatos vel sanctos fuerit relatus.

Ostsee im Gewande des Kriticismus begegnet ist; der „unsterbliche Roveredaner“ hat sich in mancher Hinsicht mit dem unsterblichen Königsberger zu sehr befreundet, wiewohl er sein Gegner sein wollte und ganz andere Tendenzen verfolgte. Was aber die Begeisterung für Rosmini in Italien wieder neu entfacht hat, ist lange nicht bei Allen das wissenschaftliche Interesse für seine Philosophie gegenüber den Anstrengungen der neuscholastischen Schule; bei vielen ist es vielmehr die Pflege schismatischer Tendenzen, das Streben, die Machinationen jener liberalen Pariei zu fördern, welche die Wahl der kirchlichen Behörden und vor Allem die Papstwahl dem Volke in die Hände zu spielen und auf solche Weise alles drunter und drüber zu kehren bemüht ist.[1] Als einige Wühler von Neapel sich an Mancini wandten und ihn ersuchten, er möchte ihnen bei der Ausführung ihrer schismatischen Pläne verhilflich sein, wußte ihnen dieser Hauptfeind der Kirche keinen besseren Bescheid zu geben, als diesen: „Schreibet an Eure Fahne den Namen Antonio Rosmini.“ S. 10.) W.

Die spanische Inquisition. Die span. Zeitschrift El Siglo futuro bringt eine Reihe von Artikeln über die Inquisition, die man bereits in's Italienische zu übersetzen angefangen hat. Ihr Verfasser ist Professor Orti y Lara, der hervorragendste unter den gegenwärtigen Philosophen Spanien's aus dem Laienstande, der sich durch verschiedene Werke um die kathol. Kirche sehr verdient gemacht hat. Die Artikel zerfallen in 3 Abschnitte. Der erste handelt von dem der Kirche zustehenden Rechte, die Häretiker in Schranken zu halten, sowie von der Einsetzung und dem eigentlichen Charakter der spanischen Inquisition. Der Verfasser vertheidigt die Ansicht, daß die spanische Inquisition kirchlicher Einsetzung und ihrer Beschaffenheit nach ein kirchlich-politischer Gerichtshof gewesen sei. Mit großer Erudition und mit Beibringung vieler päpstlicher Documente bekämpft er die Meinung derjenigen, die mit Bischof Hefele (in seinem ausgezeichneten Werke über Cardinal Ximenez) dafür halten, die spanische Inquisition sei ein weltliches Tribunal gewesen und von den Königen Spanien's aus politischen Gründen eingeführt worden. Im zweiten Abschnitte vertheidigt er die Inquisition gegen die verleumderischen Anschuldigungen, die gewöhnlich gegen sie erhoben werden, und liefert durch geschichtliche Documente den Nachweis, daß sie in der Aufnahme, Fortführung und Abschließung der gerichtlichen Verhandlungen mit großer Klugheit, Gerechtigkeit, und nach Maßgabe der Zeitverhältnisse auch mit großer Milde vorgegangen sei, so daß kein anderes Tribunal aus jener Zeit einen Vergleich mit ihr auszuhalten vermöge. Im dritten Abschnitte, den er jetzt beginnt, scheint er über den Nutzen jenes Institutes sich verbreiten zu wollen. Wer forthin über die spanische Inquisition nicht bloß nach den landläufigen

---

[1]) Vgl. Decretum s. Poenit. Rom. d. 4. Aug. 1876. Super societate sic dicta catholica Italica, cujus sit, revindicare jura ad populum Christianum atque in specie ad cives romanos pertinentia. Bei Vering, Arch. 1876, 5. H. S. 313.

Absprechungen, sondern dem ermittelten Thatbestande gemäß ein Urtheil fällen will, wird diese Publication kaum außer Acht lassen dürfen.

Der heilige Vater und die höhern Lehranstalten. (Aktenmäßiges aus dem letztverflossenen Studienjahre.) Mit Beginn des Schuljahres 1875/6 ward auf die vom hl. Vater an die Bischöfe der Kirchenprovinz Bourges erlassene Weisung, das Studium der Philosophie an den höhern Lehranstalten mit größerer Sorgfalt zu pflegen und zu fördern,[1]) in vielen Seminarien ein zweijähriger philosophischer Curs eingeführt;[2]) im Verlaufe desselben Jahres errichtete Papst Pius IX. eine vollständige Universität zu Quebec in Britisch-Nordamerika,[3]) eine theologische Facultät zu Poitiers,[4]) eine eigene kirchenrechtliche Facultät an der Gregorianischen Universität der Gesellschaft Jesu zu Rom.[5]) Außerdem hat der hl. Vater den französischen Episcopat seit October 1875 wiederholt aufgefordert und ermuntert, die durch das Staatsgesetz gewährte Unterrichtsfreiheit unverzüglich zu benützen zur Errichtung von Universitäten,[6]) sich zur Erreichung dieses erhabenen Zieles zu gemeinschaftlichen Berathungen zu versammeln,[7]) die Kräfte der Katholiken Frankreichs sich nicht durch Betreibung von Sonderinteressen zersplittern zu lassen,[8])

---

[1]) Sancta Sedes mentem suam aperuit, unicum annum philosophiae studio impendi, non satis esse, sed duos requiri. (*Acta et Decreta Concilii provincial. Bituricensis anni 1873, tit. 3. c. 2.)*

[2]) Revue de l'enseignement chrétien, Novembre 1876.

[3]) Die feierliche Erectionsbulle v. 15. Mai 1876 ist abgedruckt in Revue des sciences ecclésiastiques, Aout 1876.

[4]) Mit Breve vom 1. Octob. 1875, mitgetheilt in Acta Sanctae Sedis, fasciculus 98, Bd. 9. SS. 65—68.

[5]) Mit Rescript v. 16. Aug 1876. Der vollständige Curs umfaßt drei Jahrgänge und wird von drei ord. Professoren (jeder eine Stunde täglich) gegeben.

[6]) Vgl. das Apostolische Schreiben an den Cardinalerzbischof v. Cambrai v. 4. Nov. 1875, in den Acta S. Sedis a. a. O. S. 69.

[7]) Nachdem die Bischöfe der westlichen Provinzen sich unter dem Vorsitze des Cardinalerzbischofes Saint-Marc von Rennes zu Angers, die des Nordens unter der des Cardinalerzbischofes Regnier von Cambrai zu Lille, 37 Bischöfe des Centrums zu Paris selbst versammelt hatten, beeilte sich auch der neuernannte Erzbischof von Lyon, Mgr. Caverot, bald nach seiner am 26. Juni l. J. erfolgten Präconisation, die Bischöfe des Ostens und von Algier, 23 an der Zahl, um sich zu versammeln. Das erfreuliche Ergebniß ihrer Berathungen war der Beschluß, eine vollständige Universität zu Lyon zu errichten.

[8]) Le Souverain Pontif, depuis la promulgation de la loi sur l'enseignement supérieur n'a cessé de répéter qu'il fallait éviter les questions d'amour propre entre les diocèses; que ce qui importait n'était pas d'établir beaucoup d'universités, mais de les organiser fortement, peu et bien. So der Bischof v. Marseille in seinem letzten amtlichen Erlasse in der Semaine liturgique de Marseille, worin er dem Bestreben seiner Diözesanen, eine eigene Rechtsfacultät in Marseille zu errichten, entgegentritt.

sondern alle sorgfältig zu sammeln[1]) und an gewissen Hauptpunkten des Landes große, vollständige Universitäten zu gründen, die der Staatsuniversität ebenbürtig an der Seite ständen und die Concurrenz mit ihr aushielten.[2]) Und wenn die fünf neuerrichteten Universitäten zu Lille, Paris, Angers, Lyon and Poitiers im verflossenen Monat October das laufende Studienjahr 1876/7 mit der Zuversicht festbegründeter Anstalten aus alter Zeit eröffnen konnten,[3]) so ist das nicht zum geringsten Theil das hohe Verdienst des unsterblichen Förderers der Wissenschaften auf dem Apostolischen Stuhle, des großen Papstes Pius IX. N.

Das angebliche Seminar zu Rattenberg in Tirol betreffend. Der lit. Hdw. brachte jüngst eine Recension über das Lehrbuch der Geschichte der Pädagogik von Stöckl. Der Recensent (H. Rolfus), der übrigens das Werk mit Recht sehr günstig beurtheilt, beanstandet die Berichte über die Generalseminarien und bemerkt insbesondere, was Stöckl vom Seminar zu Rattenberg in Tirol schreibe, sei so grauenhaft, daß er es nicht zu glauben wage. (Nr. 195. S. 397.) Stöckl's Mittheilung floß aus Theiner „Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten" (Mainz, 1835), worin eine Schilderung der Zustände der öster. Generalseminarien gegeben und unter Anderm berichtet wird, im Seminar zu Rattenberg in Tirol sei Johann Kolb, Priester und Professor der Pastoraltheologie, ein wahres Scheusal und bis zu seinem Tode ein Verführer der Jugend im ärgsten Sinne des Wortes gewesen (SS. 302 f); den Bewohnern von Rattenberg sei es nur nach vielen Bemühungen am 17. Sept. 1788 endlich gelungen, einen Franziskaner als Nachfolger zu erhalten (S. 304) u. s. w.

Da diese Mittheilungen wegen ihrer scheinbar genauen Documentirung nicht blos in Stöckl's Lehrbuch der Gesch. d. Päd., sondern in viele andern Werke wie z. B. K. Lex. von Wetz. und Welte B. IV. S. 404, Hist. pol. Bl. 1856, SS. 723 f., S. Brunner, Theol. Hofdienerschaft, SS. 372 f. übergegangen, lohnt es sich der Mühe, die Quelle aus der Theiner geschöpft hat, näher zu charakterisiren.

---

[1]) Wie gut der hl. Vater verstanden worden ist, erhellt deutlich aus der beispiellosen Opferwilligkeit, mit welcher das katholische Frankreich seine Rathschläge befolgt. Für die Universität Lille allein war bis Ende des verflossenen Monats August ein Capital von 4.791.000 Francs aus freiwilligen Beiträgen gesammelt (*Bulletin . . . université catholique dans le Nord de la France*); und für die katholische Universität zu Paris ward während des ersten Jahres ihres Bestandes nicht weniger als eine Million verausgabt (Hirtenbrief des Erzbischofes von Bourges *Mgr. de la Tour d' Auvergne Lauragais*).

[2]) Der ebengenannte Fürst de la Tour d'Auvergne weist seine Diözesanen a. a. O. mit gerechtem Stolze auf die mit vereinten Kräften erzielten Leistungen an der im vorigen Jahre errichteten freien, katholischen Universität zu Paris hin. Die Zeugnisse, welche sich ihre Hörer in den strengen Prüfungen vor den Staatsfacultäten verdient, hätten alle Erwartungen übertroffen.

[3]) Revue du mois, in R. de l'ens. Chr. Nov. 1876, S. 81.

Sie ist ein vorgeblich von dem erwähnten Franziskanerprofessor geschriebener lateinischer Brief v. 17. Septb. 1788, der sammt französischen Uebersetzung in dem belgisch-patriotischen Sammelwerk Réclamations Belgiques (Recueil XIII. pp. 199—214) abgedruckt ist (Imprimerie des nations 1789) und der sich bei näherer Prüfung als reine Fiction oder Mystification herausstellt, zu dem Zweck erfunden, um Oel in die auflodernde Flamme des belgischen Aufstandes zu gießen.

Vor Allem muß constatirt werden, daß Theiner, durch die französische Uebersetzung irregeführt, fälschlich Rattenberg schreibt. Im lateinischen Originale heißt die Stadt Roboretum, civitas Roboretensis (S. 210); und das Seminar Academia Roboretensis (S. 208); das ist aber nicht Rattenberg im Innthal, sondern Roveredo in Südtirol. — Dieß vorausgesetzt, heben wir folgende Thatsachen, als aus dem Archiv und der Geschichte der Universität Innsbruck feststehend, hervor: Erstlich hat es weder in Roveredo noch in Rattenberg ein solches geistl. Seminar gegeben, und ist im Allgemeinen zu jener Zeit nirgends in den östr. Landestheilen Tirols, außer Innsbruck, Theologie vorgetragen worden. Zweitens hat an dieser einzigen östr. theolog. Landesanstalt niemals ein Professor Joh. Kolb dozirt. Drittens hat seit dem Austritt des P. Hilarion Staffler aus der theol. Facultät zu Innsbruck im J. 1785 nie mehr ein Franziskaner als Professor an der (v. 1782 an zum Lyceum degradirten) Universität Innsbruck fungirt.

Dazu kommen noch mehrere andere Gründe, welche die Quelle als unecht erscheinen lassen; so läßt beispielsweise der anonyme Brief vom 17. Sept. 1788 den Theologieprofessor Carl ab Interrode (soll heißen Güntherod) sein Unwesen an der Universität Innsbruck immer noch ungestört fort treiben (S. 214), während derselbe jedoch bereits am 29. Oktob. 1783 vom Kaiser abgesetzt und von der Universität entfernt worden (Probst, Gesch. der Univers. Innsbruck, S. 223—221); der arme Tiroler Franziskaner, der Briefschreiber, dem die „aus harter Nothwendigkeit" unternommene Reise nach Wien am 17. Sept. 1788 unsäglich beschwerlich vorkam (S. 208), befindet sich schon ein paar Wochen darauf auf einmal wohlerhalten in Brüssel (S. 199—200); und der berüchtigte „Pastoraltheologieprofessor" Joh. Kolb hat als „Professor des Rechtes" die seiner Obsorge anvertraute Jugend von Rattenberg verführt (S. 208). — Soviel zur Beleuchtung der Quelle Theiners.[1] Damit soll aber keineswegs der damaligen Generalseminar-Bildung das Wort geredet sein, denn wir wissen recht wohl, daß z. B. Albertini, Rector des Innsbrucker Generalseminars, Freimaurer war (Rapp, Freimaurer in Tirol, S. 91), und daß trotz seiner angerühmten „Bescheidenheit und Mäßigung" (a. a. O. S. 92.)

---

[1]) Wie unglücklich Theiner nicht selten in der Beurtheilung und Verwerthung von geschichtl. Documenten war, ist bereits von Fachmännern hervorgehoben worden (Vgl. Hergenröther in Verings Archiv 1876 Bd. 1. S. 193). Ein protestant. Historiker sagte deßhalb: „Th. möge brav Documente herausgeben; sein eigenes Raisonnement schenkt man ihm". (Ver. a. a. O.).

die Ascese in dem ihm unterstehenden Seminar auf solche Weise gepflegt wurde, daß z. B. die „Nachfolge Christi“ im Strohsacke versteckt werden mußte, um der Confiscation zu entgehen. Vgl. Fuhrmann (Generalseminarist) in „Kathol. Blätter aus Tirol.“ 1859, S. 74.

Nachdem sich der Brief des angeblichen Franziskaners als Erdichtung herausgestellt hat, werden selbstverständlich auch alle anderen, nur auf diesem Brief beruhenden Angaben hinfällig. Das gilt namentlich von den horrenden Details über das Wiener Generalseminar, die Theiner (a. a. O., S. 305) dem „edlen Mönch“ entnommen hat, und die dann aus dem Theiner'schen Werke in die historisch-politischen Blätter, in die Bücher von Brunner, Stöckl u. s. w. übergegangen sind. N.

Deutscher Nationalismus in Italien. Eine wahre Invasion deutsch-protestantischer und deutsch-rationalistischer Ideen sucht gegenwärtig das arme Italien auch auf dem Gebiete der Geschichtschreibung heim. Ein Beweis dessen ist neuestens das Werk von Bart. Malfatti: Imperatori e Papi ai tempi della signoria dei Franchi in Italia. Milano-Napoli, Ulr. Hoepli 1876. tom. I. II. Die bis jetzt vorliegenden beiden Bände, bis zum Tode Papst Hadrian I. reichend, sind nicht ohne ausgedehnte Quellenstudien geschrieben, aber in der Beurtheilung der Thatsachen wird im Anschluß an akatholische deutsche Schriften, die bei uns zum Theil schon als veraltet gelten, die geschichtliche Wahrheit oft geradezu auf den Kopf gestellt. Mit einer eigenthümlichen Verehrung werden in dem ersten Bande, (welcher mit Christus beginnt und kaum bis zum Thema des Buches hinreicht,) Schriften ausgebeutet und citirt, wie die von Ferd. Chr. Baur über Paulus und über den Ursprung des Episcopates, von Spittler über die Geschichte des kanon. Rechtes, von Ritschl über die altkatholische Kirche; und von Beyschlag, Schwegler, Gieseler, Hilgenfeld, geht es rückwärts mit den Citationen bis zu dem gänzlich verschollenen Hamberger, welcher in einer Abhandlung vom J. 1751 den katholischen Riten Paganismus vorgeworfen hat. Ist es da zu verwundern, wenn wir bei Malfatti lesen, der Episcopat habe sich in der Kirche allmählich aus den Collegien der Presbyter entwickelt (I, 32), die Papstgewalt im Mittelalter habe auf den trügerischen Grundlagen des Pseudo-Isidor geruht (I, 5), Leo der Große schon habe Bischöfe und Synoden unterdrückt (I, 108), Gregor der Große aber, durch die Exemtion der Klöster vornemlich, die Herrschaft Pseudo-Isidors vorbereitet (I, 178 ff.)? — Malfatti ist aber bekanntlich nicht der erste, welcher in neuerer Zeit „die Ergebnisse der Wissenschaft“ im kirchenfeindlichen Lager Deutschlands bei seinen Landesgenossen einzubürgern sich bemüht. Im J. 1873 erhielt Italien ein Werk mit dem hochklingenden Titel: La scienza della storia: Le Fasi del pensiero storico, von N. Marselli, bei Löscher in Rom, Turin und Florenz. So weit es sich mit seinen weiten philosophischen Reflexionen über die wenigen und entstellten Thatsachen erhebt, ist es ein purer Nachhall der Philosophie Hegel's, welchen letzteren Marselli mit Entzücken als „den modernen Aristoteles“ preist (S. 250). In dem gleichen Jahre lieferte das moderne Rom das Buch von R. Mariano

Roma nel medio evo. Der Verfasser läßt sich mit vertrauensseliger Gefügigkeit von dem gelehrten Gregorovius (Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter) durch das ihm selbst etwas unheimische Wirrsal der Geschichte hinleiten, schließt sich unbedingt der Philosophie dieses Gewährsmannes an, wenn die Salonhumanität von Gregorovius Philosophie zu nennen ist, und wo er über die von demselben ihm vorgesetzte Wissenschaft hinausgeht, da geschieht es nur, um mit blankerer Ungenirtheit seinen religiösen Indifferentismus zum Ausdruck kommen zu lassen. Hinter diesen Schriftstellern taucht aber zugleich eine Reihe anderer auf, welche des Deutschen nicht mächtig, die von jenen herbeigeführten deutschen Wasser in kleinern Kanälen im Lande herumleitet. Wir nennen Carlo Gatti von Pistoja mit seiner Schrift Il medio evo. Storia d'Italia dalla caduta dell'Impero ecc. Dieses Werk müht sich ab, gewisse philosophische Ideen von Entwicklung und Fortschritt in die Geschichte zu tragen, welche allesammt dem mit dem Christenthume zerfallenen Verfasser offenbar nur Nebel sind, während er besser daran gethan hätte, die geschichtlichen Widersprüche, in welche er sich mit sich selbst verwickelt, zu beseitigen. Ernstere Gelehrte in Italien sind mit Recht ungehalten über eine solche Kriecherei vor dem Deutschthume. Sie beklagen, daß man das Gute der Deutschen bei Seite läßt, um sich mit den gehaltlosesten Auswüchsen ihrer Wissenschaft aufzuputzen. Nur solcher Unmuth wird dem Historiker L. Tripepi, dem jetzigen Redacteur der römischen Zeitschrift Il Papato, pubblicazione di scienza cattolica den sonderbaren Titel des Werkes eingegeben haben, das er 1873 in Rom bei Kuppiani in drei Bänden erscheinen ließ: Scienza tedesca e scienza romana, ovvero nuova difesa di alcuni pontefici. G.

Neuendeckte orientalische Zeugnisse für die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä. Die Civiltà cattolica berichtet in ihrem Hefte vom 2. Dezember 1876 S. 541—556 über ein wichtiges Manuscript des P. Jos. Besson, S. J., Superior der Mission in Syrien und Persien († 1691), das, nachdem es längere Zeit unbeachtet geblieben, jüngst wieder aufgefunden wurde. Angeregt durch die von Alexander VII. zu Gunsten der Lehre von der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter erlassenen Constitution (1661), entschloß sich P. Jos. Besson die religiöse Ueberzeugung und Ueberlieferung der verschiedenen bereits seit dem 5. Jahrhundert von der katholischen Kirche getrennten Secten besonders aus ihren alten liturgischen Büchern zu erforschen. Seinem unermüdlichen Fleiße gelang es, an 200 klare Zeugnisse für die katholische Lehre zusammen zu bringen. Das Resultat seiner Forschung legte er in dieser Schrift nieder und übergab dieselbe zur Prüfung drei vor Kurzem erst zur Einheit der katholischen Kirche zurückgekehrten Patriarchen und einem Erzbischofe. Die Prüfung geschah in Gegenwart des französischen Consuls und vieler Zeugen. Alles wurde in ein Protokoll gebracht, welches in arabischer Sprache vorliegt und worin wir nach der Uebersetzung Besson's unter Anderem Folgendes lesen: Spectatissimus vir, nobilissimus et perillustris Franc. Baron, Galliarum consul, convocavit proceres omnes, qui habitant Aleppi, ut constitutionem audirent D. N. SS. Papae Alexandri VII. de

Conceptione et festo eminentissime ab omni macula pura, piaque illa sententia, qua a peccato originis praeservata immunis dicitur B. Virgo: et P. Jos. Besson superior missionum S. J. in Syria et Perside probavit ducentis circiter locis illustribus et explicuit tum arabica tum graeca lingua, hanc fuisse constantem sententiam ecclesiarum omnium et populorum orientalium circa immunitatem Virginis bb. ab omni originalis peccati labe atque festum ipsum immaculatae conceptionis. Quapropter omnibus testatum volumus, hanc esse fidem nostram etc.‹ Die Erklärung unterschrieben die drei Patriarchen und der Erzbischof nicht allein mit Namensunterzeichnung, sondern mit folgenden Worten: Ego pauper Ignatius Andreas patriarcha antiochenus nationis syrorum, confirmo hanc sententiam orthodoxam, quam explanavit P. Jos. e S. J., dominam nostram Virginem purissimam s. Mariam semper liberam exstitisse et immunem a peccato originali, uti explicuerunt antiqui ss. patres longe plurimi magistri orientalis Ecclesiae. Aehnlich Macarius, melchitischer Patriarch von Antiochien, Cachadour, armenischer Patriarch, und Dionysius, Erzbischof von Behennam. Die Civiltà cattolica theilt eine Anzahl dieser Zeugnisse mit, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig lassen.

Wir wollen bei dieser Gelegenheit noch auf eine andere ähnliche Schrift, die den bekannten Convertiten P. Gagarin, S. J., zum Verfasser hat, aufmerksam machen: L' Eglise Russe et l' Immaculée Conception, Paris E. Plon et C. imprimeurs-editeurs 1876. S. 102 in 16°. Der in der russischen Literatur äußerst bewanderte Gelehrte führt den Nachweis, daß, wenn auch jetzt die höhere mehr oder weniger aufgeklärte Geistlichkeit nichts von der unbefleckten Empfängniß wissen will, die russische Kirche doch im 17. Jahrhundert diese Lehre ganz offenbar geglaubt habe, und daß in der russischen Liturgie sehr viele Zeugnisse für dieselbe sich finden. Es genügt zu bemerken, daß auch die Russen die allerseligste Jungfrau gern mit der bekannten Antiphon Sub tuum praesidium etc. begrüßen, diese aber mit den Worten schließen: „Von allen Gefahren befreie uns immer, Du allein Reine, Du allein Gebenedeite!“ H.

Abhandlungen.

Selbstzeichnung der thomistischen Gnadenlehre.

Von Privatdozent Dr. Max Limbourg, S. J.

Die Stürme, welche namentlich seit dem siebzehnten Jahrhundert über die philosophische und theologische Wissenschaft dahingegangen, haben vorzugsweise in Deutschland die Errungenschaften der Vorzeit auf diesen Gebieten vielfach gänzlich verschüttet. Gegen Ende des vorigen und während des ersten Drittels unseres Jahrhunderts hatten die Philosophie und auch die Theologie, als Wissenschaft gefaßt, bei uns jede Fühlung mit den Alten, ja selbst das Verständniß für ihre Lehre eingebüßt. Erst in den letzten Dezennien erhoben sich Männer, reich an Geist und Wissen, und machten es sich zur Lebensaufgabe, die gewaltsam zertrümmerte Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart neuerdings herzustellen. Die Bemühungen dieser Männer erzielten kaum erhoffte Resultate. Zweifelsohne gelang ihnen dies jedoch zum größten Theile nur deshalb, weil sie „die Theologie (und auch die Philosophie) der Vorzeit ihrer allgemeinen Richtung nach, und keine einzelne Schule vertheidigen zu müssen" glaubten. Was den alten Schulen als Gemeingut Norm und Richtung gab, suchten sie der Jetztzeit zu vermitteln. Demnach nahmen sie mit weisem Vorbedacht von der polemischen Darstellung jener Fragen Umgang, die einer riesigen Spalte gleich die alten Schulen trennten und auf Sonderwege verwiesen. Ob bereits „der von dem Fortschritte der theologischen Wissenschaft geforderte Augenblick gekommen", der die Erörterung dieser Fragen erheischt, und ob man jetzt „viel reifer an die Untersuchung herantritt", wollen wir nicht entscheiden. Thatsache ist es, daß einige Gelehrte, der Anschauung und den Bestrebungen der eben genannten Männer entgegen, fast ausschließlich

das Gebiet der Kontroverse bearbeiten zu müssen geglaubt haben. Ueberdies hoben sie gerade jene Streitfragen heraus, die wie keine anderen die Schulen der Vorzeit spalteten. Unter diesen Fragen nimmt jene über die Wirksamkeit der aktuellen Gnade unbezweifelt die erste Stelle ein. Und gerade dieser Fragepunkt war es, der nicht nur in Büchern und gelehrten Zeitschriften, sondern selbst in der Tagespresse eine oft sehr erregte Besprechung fand.

Wenn wir uns demnach genöthigt sehen, diesen Gelehrten auf das Feld der Kontroverse zu folgen, so geschieht dies nur, um endlich einmal auch der entgegengesetzten Ansicht das Wort zu verschaffen, und durch Gegenüberstellung der betreffenden Systeme ein objektives Urtheil zu ermöglichen. Wir werden gleich den neuern Bearbeitern dieser Lehrpunkte ebenfalls „die Quellen selbst reden lassen" und zwar durch vollinhaltliche Beibringung der nöthigen Belegstellen; zu diesen Quellen ist jedoch unseres Erachtens keineswegs der h. Thomas zu zählen, da bekanntlich die Kontroverse sich auch um die diesbezügliche Lehre des h. Thomas stetig und gewiß nicht in letzter Linie bewegte.

Auch müssen wir bereits an dieser Stelle jenen Theologen gegenüber, die außerhalb der Kirche stehen, mit Nachdruck betonen, daß die gewaltige Streitfrage über die Wirksamkeit der aktuellen Gnade, welche durch zwei Jahrhunderte die großen Geister jener Zeit beschäftigte, auf dem gemeinsamen Boden der Glaubenslehre sich fortentwickelte. Die Lehre der Kirche, daß der menschliche Wille unter der Gnadenwirkung seine Freiheit vollkommen bewahre, bildete die beiderseits festgehaltene Grundlage, auf der die Frage zur Entscheidung gebracht werden müsse. Das beiderseitige Bemühen ging eben dahin, das Dogma der Kirche wissenschaftlich zu erklären und allseitig zu durchdringen. Es handelte sich somit keineswegs um das Was, sondern einzig nur um das Wie, d. h. man frug sich nicht, ob der Wille unter der Wirkung der göttlichen Gnade seine Freiheit bewahre, sondern, wie er sie bewahre [1]).

---

[1]) Dissensus inter catholicos theologos non est circa libertatem, *an sit*, et ideo non est de dogmate definito; sed dissensus est circa libertatem, *quomodo sit*, et de explicatione dogmatis. Card. Franzelin, de Deo uno thes. 48. p. 421.



Nach diesen Vorbemerkungen bringen wir sofort das thomistische System zur Darstellung.

1. Der Grundgedanke, aus welchem die thomistische Anschauung, wenn auch nicht in ihrer historischen Entwickelung, so doch in ihrer wissenschaftlichen Begründung, entwächst und fortschreitet, liegt eingestandenermaßen in der Lehre einer allseitigen und vollendeten Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott. Allerdings kann kein Philosoph, geschweige denn ein Theologe, die Abhängigkeit der Geschöpfe von ihrem Schöpfer in Frage stellen; allein nach thomistischer Auffassung ist dies Abhängigkeitsverhältniß ein derartiges, daß jedes Geschöpf zu jedweder einzelnen Handlung und Thätigkeit einen eben diese Handlung und Thätigkeit bestimmenden Einfluß Gottes erheischt und fordert [1]). Ohne diese wirksame Bestimmung kann sonach eine Thätigkeit der Geschöpfe nicht statthaben [2]).

Von dieser allgemeinen Naturregel macht kein Geschöpf eine Ausnahme; ihr unterstehen die reinen Geister nicht minder, als die Körperwelt, und die Naturwesen, deren Thätigkeit sich mit Nothwendigkeit vollzieht, ebensowohl, als jene Geschöpfe, die freithätig zu handeln befähigt sind. Mögen auch alle diese Wesen mit den ihrer Natur eignenden Kräften und Fähigkeiten ausgerüstet sein, so fordern sie dennoch zur faktischen Bethätigung dieser ihrer Kräfte jene vorangehende Einwirkung Gottes, durch welche sie in Thätigkeit versetzt werden.

Wir dürfen uns demgemäß den erwähnten Einfluß nicht als ein gleichzeitiges Mitwirken Gottes mit dem Thun und Wirken der Geschöpfe vorstellen; es ist ja jener Einfluß zunächst und unmittelbar nicht auf die sich bereits vollziehende Thätigkeit hingeordnet, sondern er erstreckt sich unmittelbar auf die Fähigkeiten und Vermögen der Geschöpfe und bringt diese zur Bethätigung. Deshalb verhalten sich denn auch die Geschöpfe dieser von Gott hervorgerufenen Bethätigung ihrer Kräfte gegen-

[1]) Prima causa determinat omnes secundas causas ad singulas operationes et effectus in individuo. Nazarius Ord. Praed. in p. 1. q. 22. a. 4. p. 770. B. edit. Bonon. 1619.

[2]) Nulla causa secunda potest operari, nisi sit efficaciter a prima determinata. Bannez Ord. Praed. in p. 1. q. 14. a. 13. p. 216. B. edit. Duac. 1614.

über passiv, und mit Recht wird somit diese Bethätigung ein passiver Gebrauch oder eine passive Bethätigung oder Verwendung der geschaffenen Kräfte und Fähigkeiten genannt [1]).

2. Wir haben dem Gesagten zufolge nach thomistischer Lehre eine doppelte Bethätigung der Geschöpfe zu unterscheiden. Dieser Lehrpunkt kann bezüglich des Willensvermögens in folgender Weise vorstellig gemacht werden. Die erste Bethätigung oder Verwendung des Willens geschieht und vollzieht sich durch die von Gott kommende Bewegung und Anregung. Bei diesem Vorgange verhält der Wille sich rein passiv [2]), weil eben einerseits Gott allein der Urheber der gedachten Willensbethätigung ist, andererseits diese Verwendung der Willenskraft jeder Selbstbestimmung des Willens, wenn auch nicht der Zeit, so doch dem Begriffe und der Natur der Sache nach, vorangeht. Dieser ersten Bethätigung oder Verwendung des Willens folgt sofort die zweite d. h. die Selbstbestimmung, da der von Gott angeregte und bewegte Wille nunmehr befähigt ist, zur freien Thätigkeit fortzuschreiten. Jene unfreie Bethätigung des Willens steht zur Selbstbestimmung in ursächlichem Verhältnisse. Demnach ist auch ein Unterschied zwischen beiden Bethätigungen festzuhalten, wiewohl der Grad dieses Unterschiedes nicht von allen Thomisten in gleicher Weise angegeben wird. Für

---

[1]) Sententia D. Thomae ejusque scholae in eo posita est, quod causae omnes secundae, quaecunque sit earum conditio, seu spirituales sint seu corporeae, seu necessariae seu liberae, suis etiam facultatibus instructae, ad agendum egeant, quod Deus eas moveat et applicet, non solum simultaneo concursu, de quo nemo ambigit..., sed etiam praevio influxu et ex parte causae, quique sit ipse motus causae impressus a Deo movente et applicante, seu ipse usus passivus et applicatio passiva causae. Massoulié Ord. Praed., S. Thomas sui interpres, t. 1. q. 2. a. 1. p. 10. edit. Rom. 1692.

[2]) Quod enim movetur, sub hac praecise ratione passive se habet. Reginaldus Ord. Praed., de mente S. Concil. Trident. t. 1. c. 56. p. 548. edit. Antverp. 1706. — Voluntas patitur antecedenter, cum sit causa secunda, quae operari nequit, nisi praemota a prima. Xantes Mariales Ord. Praed., Bibliothec. interpret. t. 3. controv. 19. a. 10. c. 4. p. 374. B. edit. Venet. 1640.

unsern Zweck ist dieser letzte Fragepunkt irrelevant[1]). Thatsächlich geschieht die erste Bethätigung ausschließlich von Gott, die zweite vollzieht sich durch den Willen und durch Gott zugleich. Weil nun aber Gott vermittelst der ersten Bethätigung die Selbstbestimmung des Willens bewirkt, so hängt offenbar auch diese zweite Bethätigung mehr von Gott, als vom Willen selbst ab, wie denn überhaupt jede Wirkung einer zweiten Ursache mehr von der ersten Ursache abhängt, als von der zweiten[2]).

3. Mögen auch alle sonstigen Vorbedingungen zur Bethätigung des Willens gegeben sein, so kann er dennoch nicht zum Akte

---

[1]) Alvarez O. Pr. vertheidigt einen vollständig reellen Unterschied und zwar mit vielen, kaum zu widerlegenden Beweisgründen. Er sagt: haec motio praevia sive auxilium actuale realiter distinguitur ab operatione causae secundae. Haec (conclusio) est contra auctores secundae sententiae. Sed probatur primo. Nam omnis causa efficiens realiter distinguitur a suo effectu; inter causam enim efficientem et ejus effectum debet esse distinctio realis, alias idem esset causa efficiens sui ipsius. Sed illa motio praevia sive Deus per illam motionem est *causa efficiens, quod liberum arbitrium et quaevis alia causa* operetur.... Ergo realiter distinguitur ab operatione ejusdem causae secundae. De auxiliis disp. 19. quint. concl. p. 181. edit. Rom. 1610.

[2]) Haec vero applicatio ... duplex est. Altera, quae a solo Deo est, ad quam mere passive se habet creata voluntas ... et haec applicatio praevenit instanti naturae, saltem a quo, non solum operationem voluntatis, sed eam etiam applicationem, qua libere se ipsam voluntas applicet ad agendum. ... Altera applicatio est, qua voluntas a Dei motione praeventa se ipsam libere applicat ad agendum. Et quemadmodum illa prior, sic et haec posterior modus quidam est realis additus creatae voluntati ab ipsa non omnino realiter, sed tantum realiter metaphysice distinctus, quo etiam distinctionis modo prior applicatio a posteriori distinguitur. Quam distinctionem alibi diximus esse sufficientem, ut ea applicatio, qua se ipsam applicat creata voluntas, ab ea causetur, quam prius efficit Deus, ita ut prior quidem applicatio sit a solo Deo, qui media illa praeveniente applicatione facit, ut seipsam voluntas applicet ad volendum, adeo ut posterior haec applicatio magis et prius a Deo primo movente dependeat, quam ab ipsa voluntate; sicut etiam omnis operatio et effectus secundae causae magis dependet a causa prima, quam a secunda. Nazar. l. c. p. 790.

fortschreiten, es sei denn, daß jene vorangehende Bewegung auf ihn eingewirkt habe [1]); und somit muß als Grundbedingung, unter der einzig nur der Freiheitsgebrauch möglich ist, die ursächliche Einwirkung Gottes auf das Willensvermögen angesetzt werden [2]).

4. Aus den bisherigen Erörterungen vermögen wir bereits einen allgemeinen Begriff jener Anregung, wodurch Gott die Thätigkeit der Geschöpfe herbeiführt, zu erheben. Sie stellt sich uns dar als einen Impuls, einen Anstoß, als ein wahres Eingreifen in die Kräfte der Geschöpfe, und ein thatsächliches Bewirken der diesen Kräften und Fähigkeiten angemessenen Thätigkeit, so zwar, daß diese Thätigkeit und jene Bewegung im Verhältnisse von Wirkung und Ursache zu einander stehen [3]). Die thomistische Schule

---

[1]) Quod autem creata voluntas incipiat velle hoc, cum prius non vellet, positis omnibus ad agendum requisitis, fieri nullo modo potest nisi praevia mutatione aliqua in ipsa voluntatis potentia. Idem l. c. p. 790 B.

[2]) A qua (divina causalitate) omnis nostra dependet actualis libertas quoad operis exercitium et sine qua causalitate nunquam operatur humana libertas. Lemos Ord. Praed., Acta Congreg. disp. 8. cor. Paul. V. p. 1238 sq. edit. Lovan. 1702. Es ist uns nicht unbekannt, daß Innozenz X. diesem Werke jede historische Glaubwürdigkeit absprach (nullam omnino fidem esse adhibendam. Vgl. Hurter, Nomenclat. lit. t. 1. p. 528 sq., Laach. St. 1876 I, 120 ff.); allein um so unverdächtiger dürfte wohl Lemos als Zeuge in eigener Sache erscheinen. Ueberdies wird sein Zeugniß von seinen Parteigenossen als vollgültig anerkannt. So führt beispielsweise Gravefon O. Pr. in seinen Briefen, die unter besonderer Approbation des Ordensgenerals Thomas Rippol erschienen, eine Belegstelle aus jenen Akten unter folgenden Worten an: id inter omnes Thomistas *unus instar omnium* Thomas de Lemos ... disserte testatur (epist. theol.-hist.-polem. I. ep. 2. p. 14. edit. Venet. 1761). Ferner übernimmt H. Serry O. Pr. eine Apologie der Akten, und erklärt, seine eigene Darstellung weiche von jener Lemos' nur in chronologischer Beziehung ab, nulla tamen veritatis injuria aut utriusque scriptionis dissonantia (Hist. Congreg., Praef. §. 11. p. XXXII, edit. Antverp. 1709). Endlich sucht Serry das Dekret Innozenz X. vollständig zu entkräften (ib. §. 12. p. XXXIX sq.).

[3]) Movere non est solum cum alio concurrere, sed vere impetum et impulsum in rem motam imprimere, cujus virtute moveatur, ita (ut) motus rei motae ab illo impulsu et impetu tanquam a causa dependeat. Reginald. l. c. c. 55. p. 532.

nennt deshalb denn auch jene der geschöpflichen Thätigkeit vorangehende und sie bewirkende Bewegung schlechthin Vorausbewegung. Denn wie jede Ursache ihrer Wirkung, und die Anregung zur Thätigkeit der That selbst vorausgeht, so geht auch die Einwirkung, vermittelst welcher Gott die Geschöpfe in Thätigkeit versetzt, dieser Thätigkeit selbst voran. Deshalb wird sie mit Recht Vorausbewegung genannt[1]). Sowie nämlich Gott, als das erste Sein, allem Seienden durch ein vorausgehendes Einwirken das Dasein gab, ebenso verleiht er, als erste Ursache, allen geschaffenen Ursachen das Thätigsein. Dieß geschieht aber hinwiederum nur dadurch, daß er ihre Kräfte und Vermögen je nach deren Natur und Beschaffenheit in Thätigkeit versetzt. Der Einfluß also, das Hervorrufen der Bethätigung, durch welches Gott die Geschöpfe thatsächlich zur Thätigkeit bringt und ihre Kräfte aus der Ruhe zur Wirksamkeit hinüberführt und ihnen in letzter Instanz den zum Handeln erforderlichen Vigor verleiht, nennen die Thomisten Vorausbewegung[2]). Weil aber überdies nach thomistischer Lehrmeinung die eben besprochene Vorausbewegung eine physische Verwendung oder Bethätigung der geschöpflichen Fähigkeiten ist, wird sie gemeinhin auch eine physische Vorausbewegung oder Vorausbestimmung genannt[3]).

5. Die vielen Abhandlungen und Monographien, welche über die „physische Vorausbestimmung" geschrieben wurden, dürften zur Genüge darthun, daß ein klarer Begriff dieses zum Schlagworte gewordenen Ausdruckes vor allem nothwendig ist. Deshalb

---

[1]) Quia motio et applicatio virtutis activae ad agendum est prius natura, quam ipsa actio, sicut omnis via est prior suo termino et omnis causa suo effectu, ideo motio illa dicitur *praevia motio* sive praemotio. Goudin. Ord. Praed., Philosoph. p. 4. disp. 2. q. 3. a. 2. p. 267. edit. Colon. 1726.

[2]) Hunc igitur influxum, hanc applicationem, qua Deus reddit causas secundas in actu secundo agentes, qua virtutes activas transfert ab otio ad exercitium, qua omnibus ultimum agendi vigorem influit, vocamus praemotionem. Idem l. c. a. 4. p. 277.

[3]) Deus non solum dedit et conservat virtutes activas causarum secundarum et cum illis concurrit, sed etiam eas ad agendum applicat applicatione praevia et physica, quae recte praemotio seu praedeterminatio physica nuncupatur. Idem l. c.

sagt denn auch einer der hauptsächlichsten Bekämpfer dieser Anschauungen, Suarez, daß zur Klarstellung des strittigen Fragepunktes eine genaue Bestimmung dieses Wortes an erster Stelle geboten werden müsse [1]). Suchen wir also zunächst eine möglichst fixirte Erklärung dieser Ausdrucksweise zu erzielen.

6. Historisch nachweisbar findet sich der Ausdruck zuerst in einer Denkschrift, welche auf Geheiß Klemens VIII. der spanischen Inquisition unterbreitet wurde. Nachdem nämlich die Kontroversen ihren Anfang genommen hatten, befahl Klemens die Streitfrage vor die genannte Inquisition zu bringen. Die Dominikaner gaben zu diesem Zwecke in dem 1595 abgehaltenen Provinzialkapitel acht Theologen ihres Ordens den Auftrag, die gemeinsamen Lehranschauungen schriftlich auszuarbeiten. Als jedoch die einzelnen Arbeiten in ihrer Zusammenstellung eine zu weitläufige Darstellung ergaben, wurde schließlich Dominikus Bannez mit der Abfassung einer zweckdienlichen Denkschrift betraut. Auf Grundlage der früheren Elaborate führte Bannez die Umarbeitung aus [2]). In dieser von jenen acht Theologen unterzeichneten Verarbeitung der ursprünglichen Entwürfe, begegnen wir zum ersten Male dem Ausdruck „physische Vorausbestimmung" [3]). In neuester Zeit hat man freilich

---

[1]) Suarez selbst entwickelt diesen Begriff mit großer Sorgfalt u. a. de auxiliis l. 5. c. 6. edit. Paris. 1857. t. 8. p. 409 sqq.; t. 10. de vera intellig. etc. cap. ult. p. 653.; t. 11. de concursu l. 1. c. 5. p. 22.; c. 10. p. 42.; ib. l. 3. c. 7. p. 182. — Brev. resol. ib. opusc. 3. n. 8. sqq. p. 377. etc.

[2]) Die Schrift führt den Titel: Apologia fratrum Pradicatorum in Provincia Hispaniae s. Theologiae Professorum adversus quasdam novas assertiones cujusdam Doctoris Ludovici Molinae nuncupati etc. So erzählt uns Reginald den Vorgang in seinem Werkchen: de novitate vel antiquitate nominis physicae praedeterminationis. Dieses Schriftstück ist der Antwerpener-Ausgabe des größeren Werkes Reginald's de ment. S. Conc. Trid. vorangedruckt. Nach Reginald erzählen Massoulié (a. a. O. I, 73 ff.) und Graveson (a. a. O. I, ep. 11, S. 136) den Hergang der Sache. Vgl. Franc. Mar. Assermet Ord. S. Franc., Tract. schol.-posit. de div. grat. pp. 335—344. edit. Paris. 1715.

[3]) Et hoc est primum opus, in quo primo viderim, Patres Pradicatores usos esse nomine illo praedeterminationis physicae. Reginald., de novit. et antiquit. nom. praedet. phys. l. c. p. 13.

die glückliche Wahl dieses Namens mannigfach beanstandet [1]). Allein die alten und eigentlichen Vertreter und Vorkämpfer der thomistischen Lehre, an ihrer Spitze Bannez, Lemos und Alvarez [2]), sahen ihre Anschauungsweise in diesem Ausdrucke derart klar und bestimmt wiedergegeben, daß sie nunmehr alle Zweideutigkeiten abgeschnitten und gehoben wähnten [3]). Und in der That, wenn Gott seinen Geschöpfen jene Bewegung gibt mit Wissen und Willen, somit in der gewissen Erkenntniß und in der bestimmten Absicht, eine sichere Wirkung durch jene Bewegung zu erreichen, ergibt sich doch wohl mit Nothwendigkeit, daß jene physische Vorausbewegung eine thatsächliche Vorausbestimmung sein müsse. Und deshalb verdient letztere Ausdrucksweise unbezweifelt den Vorzug [4]). Es fanden

---

Hiermit ist uns auch der Maßstab zur Richtigstellung folgender Bemerkung Plaßmann's (Philos. 4, 480) geboten: „die Sache war (durch den Ausdruck praedeterminatio) richtig und scharf gefaßt. Die Bezeichnung der Sache oder die geeignete Terminologie war richtig und scharf gefunden. Gefunden! Freilich, aber nicht erst von Bannez, wie man verleumdete . . .“

1) Vgl. v. Schäzler, Neue Untersuchungen u. s. w. S. 210; Jeiler, Katholik 1873, II, 142: „statt motio gebrauchten sie auch das leicht mißverständliche Wort praedeterminatio“. Unter den alten Thomisten erhob sich Zumel (Ord. B. Mar. de Merc.) gegen diese Benennung; allein derselbe Zumel hielt auch Suarez für den Erfinder dieses Ausdrucks. Cf. Suarez, de auxil. l. 5. c. 6. n. 16. p. 414. edit. Paris. tom. 8.

2) Nach Gonet Ord. Praed. (clyp. Thomist. t. 1. tract. 4. disp. 8. n. 57. p. 545. edit. Antverp. 1744) war Alvarez: physicae pradeterminationis propugnator acerrimus. Und wiederum: Bannez et Alvarez duo praecipui physicae praedeterminationis et gratiae per se efficacis defensores (ib. Apolog. thomist. a. 2. n. 27. p. 484). Bei H. Serry heißt Lemos: summus ille divinae gratiae defensor (praelect. t. 3. D. August. divo Thom. conciliatus c. 26. p. 450. edit. Venet. 1742).

3) Unde tandem, ut omnes aequivocationes tollerent, usi sunt (Patres Praedicatores) hoc nomine praedeterminationis physicae. Reginald. l. c. p. 18.; cf. Massoul. l. c.; Graveson l. c. p. 185.

4) Cumque Deus hanc motionem det causis secundis sciens et volens, atque adeo cum cognitione et intentione certa cujusdam determinati effectus (alias haec essent a casu respectu Dei), consequitur, illam praemotionem physicam esse praedeterminationem. Reginald. l. c. t. 2. c. 36. p. 1032.; cf. ib. c. 34. p. 1010.

deshalb auch die Gegner der Thomisten diese Terminologie sehr zweckdienlich. Sie bekannten, daß sie geschickt ersonnen, wenn nur auch die Sache, die sie zu bezeichnen habe, der Wahrheit entspräche [1]. Suarez spendet der Wahl dieses Ausdruckes sogar großen Beifall, und findet, daß er die zu bezeichnende Sache passend darstelle. Ja er drückt den Wunsch aus, daß, falls die thomistische Lehre über die Wirksamkeit der Gnade die richtige sei, die Kirche unter Beibehaltung eben dieses Namens die Glaubenslehre erkläre [2].

7. Nach diesen geschichtlichen Vorbemerkungen wenden wir uns nunmehr zur sachlichen Frage. Zunächst haben wir uns mit der Bedeutung des Wortes Vorausbestimmung, *praedeterminatio*, zu befassen. Das Zeitwort *determinare* besagt in dieser seiner Zusammensetzung eben jenes von Gott kommende Bewegen, Bethätigen und Hinlenken des Vermögens zum Handeln, zum Akte [3]. Die Präposition *prae* hebt ihrerseit noch besonders hervor, daß die Einwirkung Gottes auf das Willensvermögen ihrer Natur und Ursächlichkeit nach früher das Vermögen anrege, in Thätigkeit versetze, zum Akte hinordne und bestimme, als die Selbstbestimmung des Willens eintrete. Somit ist Gott es, der durch jene begrifflich vorausgehende Bethätigung des Willens bewirkt, daß dieser sich freithätig selbst bestimme, so zwar, daß folgender Kausalsatz als wahr angenommen werden muß: die Bethätigung des Willens in actu secundo oder die Selbstbestimmung erfolgt deshalb, weil Gott der Natur nach früher und in actu primo den Willen hiezu

---

[1] Nomen ipsum praedeterminationis physicae confessi sunt publice Patres Societatis (Jesu) recte inventum, si aliunde de re ipsa per hoc nomen significata constaret. Reginald., de novit. et antiquit. etc. l. c.

[2] Non enim displicet res propter nominis novitatem, ut quidam existimant; nam si res vera est, non male per illud nomen explicatur. . . . Si ergo id, quod in praesenti controversia per illam vocem significari intenditur, verum est, satis commode illa voce explicatur, ut mox declarabimus. Valde igitur nobis placet multumque desideramus, ut sub illa eadem voce an dogma illud tenendum sit vel abjiciendum Ecclesia declaret. Suarez, de vera intelligent. auxil. effic. cap. ult. p. 653 t. 10. edit. Paris. 1858.

[3] Deum determinare voluntatem nihil aliud est, quam illam movere, applicare et inclinare ad actum. Lemos, Acta, p. 1065.

bestimmt hat [1]). Die Präposition *prae* drückt also nicht etwa ein Vorausgehen der Einwirkung Gottes der Dauer oder der Zeit nach aus, sondern lediglich ein begriffliches Vorausgehen, eine Priorität betreffs der Ursächlichkeit und Abhängigkeit. Mithin wird durch jene Präposition die Selbstbestimmung des Willens als bedingt und abhängig von der göttlichen Vorausbestimmung hingestellt [2]).

8. Der größeren Deutlichkeit halber müssen wir hier noch auf einen andern diesbezüglichen thomistischen Gedanken hinweisen. Wir haben nämlich nach der Ansicht dieser Schule eine gedoppelte göttliche Vorausbestimmung zu unterscheiden, eine äußere und eine innere. Von dieser letzteren ist offenbar in unserer Frage die Rede. Die äußere Vorausbestimmung ist eben nichts anderes, als der ewige, absolute Beschluß Gottes, durch welchen er von Ewigkeit her wirksam festgesetzt hat, daß der Wille des Menschen in der Zeit diesen oder jenen Akt setze. Daher ist denn der menschliche Wille zufolge jenes Dekretes von Ewigkeit her bestimmt, in der Zeit jenen prädeterminirten Akt faktisch mit Freiheit hervorzubringen. Aus dieser äußeren Vorausbestimmung ergibt sich nun in evidenter Schlußfolgerung die innere, dem menschlichen Willen inhärirende Vorausbestimmung. Durch diese bewirkt Gott in der Zeit, daß der Wille den von Ewigkeit her vorausbestimmten Akt freithätig und unfehlbar setze. Diese letztere Vorausbestimmung also ist es, deren Begriff wir gegenwärtig festzustellen haben [3]).

---

[1]) Illa autem praepositio *prae* nihil aliud denotat aut denotare potest, quam Deum esse priorem et primam causam, prius natura et causalitate moventem, applicantem, inclinantem et determinantem voluntatem, quam ipsa voluntas se determinet; faciens proinde in illo priori rationis, ut voluntas se libere determinet, ita ut ista causalis sit vera: ideo voluntas se libere determinat in actu secundo, quia prius natura a Deo determinatur in actu primo. Id. ibid.

[2]) Particulam *prae* non designare prioritatem durationis sive temporis, sed dumtaxat naturae seu causalitatis et dependentiae. Gonet l. c. disp. 11. a. 5. §. 1. p. 457. Cf. Xant. Marial. l. c. t. 4. relect. 2. sect. 6. p. 72.

[3]) Deus suo aeterno atque absoluto decreto, quo efficaciter voluit, ut voluntas creata produceret talem actum, extrinseca pradeter-

9. Die in Rede stehende Vorausbestimmung wird sodann eine *physische* genannt. Zur Erzielung der nöthigen Durchsichtigkeit unserer Darstellung, müssen wir wiederum nach den Thomisten eine zweifache Anregung unterscheiden, durch welche der menschliche Wille zur Bethätigung gebracht werden kann, nämlich die *moralische* Anregung und die *physische*. Denn sowie eine doppelte Indifferenz oder Unbestimmtheit des Willens zugegeben werden muß, ebenso kann eine doppelte Anregung, durch welche jene Unbestimmtheit gehoben wird, nicht in Abrede gestellt werden. Nun ist aber der menschliche Wille einerseits unbestimmt *rücksichtlich des Gegenstandes*, dem er sein Streben zuwenden kann, ähnlich wie das Auge, als Sehvermögen gefaßt, aus sich unbestimmt ist betreffs der Farben, denen es sich zuwenden kann oder denen es zugewendet werden muß, damit es eine bestimmte Farbe, einen bestimmten Gegenstand wirklich sehe. Andererseits ist das Willensvermögen unbestimmt *rücksichtlich seiner selbst*, da es zuweilen thätig, zuweilen unthätig und müßig ist. Es kann also der Wille aus dieser doppelten Unbestimmtheit nicht heraustreten, außer durch eine doppelte Anregung und Bestimmung, welche jener zweifachen Unbestimmtheit entspricht und sie zu heben vermag. Es muß sonach zunächst dem Willensvermögen ein Objekt vorgestellt werden, das den Willen anlocke und dem Willensakte seine spezifische Natur verleihe. Allein diese Anregung ist nach allgemeiner Annahme eine rein moralische. Sodann muß der Wille aus der ihm *seiner Natur nach* anhaftenden Unbestimmtheit, inwieferne er nämlich nur Potenz und somit aus sich unthätig ist, herausgehoben werden, d. h. er muß zur Thätigkeit, zum Gebrauche seiner Kraft oder zur Setzung seines Aktes bestimmt werden. Wie man nun auch immer diese letztere Bestimmung nennen möge, so viel steht fest, daß sie von der erstgenannten verschieden und mithin keine *moralische* sei. Sie muß eben nothwendig eine *wahrhaft*

---

minatione eandem voluntatem praedeterminat ad illum actum libere producendum. . . . Sed ex physica praedeterminatione Dei extrinseca per evidentem consequentiam infertur physica praedeterminatio intrinseca, voluntati creatae inhaerens, per quam Deus in tempore efficit, ut voluntas libere et infallibiliter operetur actum a Deo praedeterminatum. *Alvarez* l. c. disp. 23. p. 188.

bewirkende und wirksame Anregung sein und deshalb wird sie nicht mit Unrecht eine physische genannt [1]). Die moralische Anregung legt dem Willen eben nur Gründe, Motive, Rathschläge nahe, die geeignet erscheinen, ihn zu der beabsichtigten Entscheidung zu bringen, wie dies z. B. von den Rednern geschieht. Der Wille soll sich sodann entschließen und bestimmen, den vorgelegten Gegenstand zu erfassen oder zu fliehen u. s. w. Eine derartige Beeinflußung des Willens kann offenbar aus sich nicht wirksam sein, da sie in das Innere des Willensvermögens nicht eingreift und es nicht zu einem bestimmten Wollen umsetzt [2]). Die physische Vorausbestimmung dagegen nimmt unmittelbaren Einfluß auf das Willensvermögen, indem sie dieses wirklich und eigentlich zum Wollen bringt. Das Beiwort „physisch" bezeichnet demnach, daß diese Vorausbestimmung nach Art der physischen Ursachen ihre Wirkungen erziele, und somit keine bloß moralische Bestimmung sein könne [3]).

Aus alle dem erhellt, daß die erwähnte Vorausbestimmung deshalb eine physische genannt wird, weil sie, im Gegensatze zur moralischen, in Wahrheit die bewirkende Ursache jener Thätigkeit ist, zu welcher sie hingeordnet wird, und folgerichtig diese

---

[1]) Ad reducendum in actum hanc utramque potentiam, necesse est, quod voluntas utroque modo moveatur; primo scilicet *ex parte objecti* seu repraesentatione alicujus objecti, quod voluntatem alliciat et actui speciem tribuat, quamque motionem nemo, ut puto, negabit esse *moralem*, ac secundo moveatur *ex parte subjecti* seu determinetur ad exercitium et usum sui actus, quae motio quocunque nomine significetur, non potest non esse diversae rationis, unde non est moralis; sed necesse est, quod sit *vere efficiens* eamque nos *physicam* non immerito nuncupamus. Massoul. l. c I. diss. 1 q. 7. a. 4. p. 149 sq.

[2]) Quamvis haec praedeterminatio non possit esse efficax, quantum ex parte sua, ut inferius patebit, quoniam interius non immutat voluntatem, eam transferendo ab uno in aliud, sed solum se tenet ex parte objecti. Alvarez l. c. disp. 22. n. 1. p. 145.

[3]) Altera vero est praedeterminatio physica, qua ex parte potentiae efficienter proprie movetur a Deo voluntas ad aliquid volendum; quae quidem praedeterminatio dicitur physica sive ad modum causae physicae, ut condistinguatur ab illa, quae est solum moralis. Id. ibid.

Thätigkeit ihrem Sein nach von ihr abhängt. Es kommt daher der physischen Vorausbestimmung, eben als solcher, eine wahre und wirkliche Ursächlichkeit zu rücksichtlich der Thätigkeit, zu welcher sie das Vermögen vorausbestimmt, und umgekehrt ist diese Thätigkeit nicht minder von ihr bedingt und abhängig, als jede andere Wirkung von der sie effektiv hervorbringenden Ursache [1]). Und in der That hat denn auch die thomistische Schule in der Erklärung dieser ihrer Lehrmeinung mit dem Adjektiv „physisch" nie einen andern Begriff verbunden, als den einer bewirkenden Ursache. Wie nämlich, sagen sie, eine Anregung, die nach Art der bewirkenden Ursachen ihre Wirkung hervorbringt, nothwendig eine physische sein muß, so ist eine physische Anregung, die nicht gleich der bewirkenden Ursache sich thätig erweist, gar nicht denkbar. Der Name thut nichts zur Sache; man gebe nur zu, daß Gott den Willen der Natur nach früher, als er wirklich handelt, anrege und zwar nach Art einer bewirkenden Ursache [2]).

In dieser Frage sind die Theologen und Philosophen der thomistischen Richtung eines Sinnes. Stetig kehrt die Behauptung wieder, die physische Vorausbestimmung werde eben deshalb eine physische genannt, um hervortreten zu lassen, daß die den Willen in Thätigkeit versetzende und bestimmende Anregung, als die wahrhaft und eigentlich bewirkende Ursache der Selbstbestimmung des Willens angesehen werden müsse [3]).

---

[1]) Secundo accipitur actio et praedeterminatio physica, ut distinguitur ab actione et praedeterminatione dumtaxat morali . . . et in hac acceptatione illa dicitur causa physica alicujus effectus, quae per veram et realem efficientiam illum efficit, et a qua effectus in suo esse dependet. Id. ibid. n. 2.

[2]) Motio per modum causae efficientis non potest non esse motio physica; quae enim alia fingi potest? Et vero nihil aliud hactenus intellexit S. Thomae schola, et id nobis adversarii ultro concedant, a Deo voluntatem prius natura, quam agat, per modum causae efficientis moveri, nulla erit inter nos de nomine contentio. Massoul. l. c. p. 152.

[3]) Illa dictio *physica* nihil aliud significat in hac parte nisi illam priorem et primam divinam causalitatem applicantem et determinantem voluntatem, esse vere et proprie efficientem, quod voluntas se determinet. Lemos, Acta, p. 1065.

Den Grund für ihre Behauptung finden diese Auktoren in der innersten Natur und Wesenheit der vielerwähnten Vorausbewegung. Weil diese nämlich aus ihrer eigenen Wesenheit und von innen heraus wirksam ist und somit unabhängig von jedweder Zustimmung des Willens ihre Wirkung erzielt, deshalb wird sie eine physische genannt [1]). Diese innere Wirksamkeit und wesenhafte Ursächlichkeit kommt aber hinwieder der Vorausbestimmung in letzter Linie nur darum zu, weil sie es ist, die Gottes ewige Beschlüsse in der Zeit zur Ausführung bringt. Wie nämlich Gott jede Thätigkeit seiner Geschöpfe, auch die freien Akte des menschlichen Willens, im einzelnen von Ewigkeit her absolut und wirksam beschlossen hat, so bewirkt er auch physisch d. h. wahrhaft und thatsächlich, daß die Geschöpfe die vorausfestgesetzten Thätigkeiten in der Zeit ausüben. Letzteres geschieht, wie wir oben bereits sahen, durch die innere, dem Vermögen inhärirende Vorausbestimmung. Also muß diese Vorausbestimmung aus sich und ihrem Wesen nach wirksam sein, und dies um so mehr, als die Beschlüsse Gottes jedem göttlichen Vorherwissen, also auch dem Vorherwissen der bedingt zukünftigen Handlungen, vorausgehen [2]).

Häufig warnen uns die Thomisten, ihrer Behauptung: „Gott bestimme den Willen physisch zur Thätigkeit“ nicht den Sinn beizulegen: „Gott bestimme den Willen nach Art der Naturwesen zur Thätigkeit“. Die Naturwesen bestimmt Gott in der Weise zur Thätigkeit, daß diese mit absoluter Nothwendigkeit erfolgt;

---

[1]) Notandum tertio, divinam motionem in creatura receptam ab iisdem Thomistis physicam appellari . . . quia a propria essentia et ab intrinseco est efficax, independenter a quocunque creato consensu. Gonet, clyp. l. c. n. 67. p. 457.

[2]) Quando ergo quaeritur, utrum Deus absoluto et efficaci decreto suae voluntatis physice praedeterminet omnes causas secundas ad suas operationes . . . sensus est: utrum Deus absoluto et efficaci decreto suae voluntatis, antecedenter ad omnem praescientiam cooperationis arbitrii, futurae etiam ex hypothesi, quod in talibus circumstantiis constituatur, praedefinierit et praedeterminaverit in particulari omnes actus futuros, etiam liberos, et eodem decreto *physice*, id est *vere et efficaciter faciat*, ut causae secundae in tempore eosdem actus producant. Alvarez l. c. disp. 22. n. 2. p. 146 sq.

die freien Wesen dagegen bestimmt er in einer ihrer Natur entsprechenden Weise, so zwar, daß ihre Thätigkeit allerdings unfehlbar, aber frei und ohne Nöthigung und Zwang sich vollzieht. Das Adjektiv physisch besagt sonach nichts anderes, als daß die Vorausbestimmung, der es beigelegt wird, eine wahre und wirkliche, nicht aber eine bloß moralische und metaphorische sei [1]).

10. Wenn wir uns schließlich nach einem Beispiele umsehen, welches uns den Unterschied zwischen der bloß moralischen und der physischen Anregung veranschaulicht und ihre beiderseitige Wirkung darstellt, wird uns unter andern folgendes geboten. Ein Maler, der seinen Schüler beauftragt zu malen, gibt diesem eine moralische Anregung; falls er aber die Hand des Schülers erfaßt, und die Hand zugleich mit dem Pinsel in Thätigkeit versetzt und führt, so ist dies eine vorangehende, physische Anregung [2]). Wie dieser Schüler seinem Meister, so verdankt auch jedes Geschöpf Gott gegenüber nicht nur die Wirkungen, die es erzielt, sondern auch die Mitwirkung, die es zu deren Vollziehung geleistet, jenem Einflusse, der in aktiver und eigentlicher Weise auf sein Vermögen ausgeübt wird [3]).

11. Wir können das bisher Erörterte kurz in folgender Zusammenstellung wiedergeben. Gott regt alle Geschöpfe zur Thätigkeit

---

[1]) Si autem causae fuerint liberae, sic eas ad operandum pradeterminat (Deus), ut ipsas faciat infallibiliter operari, non quidem naturaliter sive ex necessitate absoluta, sed libere et contingenter juxta propriam naturam. Quando ergo asserimus, Deum sua motione efficaci physice praedeterminare voluntatem creatam, ut ipsa libere operetur actus bonos, verbum physice, ut supra dicebamus, non accipitur, ut significet idem, quod naturaliter, sed ut significet veram et realem praedeterminationem contradistinctam contra illam, quae est solum moralis et metaphorica. Id. l. c. disp. 28. n. 18. p. 186.

[2]) Res omnis sensibili exemplo declarari potest. Pictor dum praecipit discipulo, ut pingat, est motio moralis. Si apprehensam manum simul cum penicillo moveat et applicet ad pingendum, est motio praevia physica. Goudin, philos. l. c. disp. 2. q. 3. a. 2. p. 269.

[3]) Unde per illum influxum Deus active et proprie facit, ut creatura faciat . . . cui proinde non solum effectum suum debet, sed etiam propriam in productione effectus cooperationem. Id. ibid. p. 167 sq.

an. Diese Anregung geht nicht der Zeit, sondern nur der Ursächlichkeit nach der Thätigkeit der Geschöpfe voran, da sie die Ursache ist, warum die Geschöpfe thätig sind; sie ist die wahre und wirkliche Ursache, vermittelst welcher Gott die Thätigkeit der Geschöpfe hervorruft, und durch welche er bewirkt, daß letztere mit ihm die gleiche Thätigkeit verursachen und hervorbringen. Um das Vorausgehen der Ursächlichkeit jener Anregung zu bezeichnen, wird sie Vorausbewegung genannt; und um die Art und Weise, wie sie ihre Ursächlichkeit ausübt, anzuzeigen, wird sie physische Vorausbewegung genannt. Hierdurch wird hervorgehoben, daß die Vorausbewegung ihre Wirkungen nicht nach Art der moralischen Ursachen hervorbringt, z. B. durch Rath oder Ermahnung, durch Belehrung oder Einladung und andere moralische Einwirkungen; sondern durch ein wahrhaftes und wirkliches Bewirken der naturgemäßen Thätigkeit der Geschöpfe. Da endlich überdies Gott nicht in blinder Weise zum Handeln anregt, sondern mit Weisheit und nach bestimmt festgesetzten Plänen; da er mit Wissen und Willen bestimmte Thätigkeiten zu erzielen beabsichtigt und sonach wahrhaft und wirklich bewirkt, daß gerade diese bestimmten Thätigkeiten von seinen Geschöpfen ausgeübt werden: deshalb wird die gedachte Anregung nicht allein Vorausbewegung, sondern auch physische Vorausbestimmung genannt, damit auf diese Weise die Art ihrer Wirksamkeit allseitig zum Ausdrucke gebracht werde [1]).

---

[1]) Motio illa, qua Deus causas omnes secundas movet ad agendum, nec est nec intelligitur prior quoad existentiam ipsis actionibus causarum secundarum; est tamen ipsis prior causalitate, quia ipsa motio causa est, cur causae secundae agant, vel potius ipse Deus motione sua per veram et realem efficientiam facit, ut causae secundae operentur et agant; ipse Deus motione sua efficit, ut causae secundae concausent et producant actionem una cum Deo. Ad ostendendam ergo sive designandam hanc solam causalitatis prioritatem, motio illa Dei *praemotio* dicitur; et ad designandum modum causalitatis, vocatur *physica*, hoc est, quod non causet ipsas agentium inferiorum actiones dumtaxat moraliter, suadendo, exhortando, docendo, invitando aliisque similibus modis tantum moralibus, sed vere ac realiter efficiendo, ut causae secundae agant juxta naturam suam. Quia vero Deus non modo caeco

12. Sehen wir uns nunmehr nach den Beweisen um, die uns für die Nothwendigkeit der physischen Vorausbestimmung geboten werden.

Den vorzüglichsten Beweis für ihre Behauptungen glauben die Thomisten in dem allgemein angenommenen Princip zu finden, daß Gott allein als die bewirkende Ursache alles Seins angesehen werden könne. Was überhaupt ein Sein hat, kann dieses Sein nur durch eine vorangehende, wirkliche und physische Einwirkung Gottes haben [1]). Der Beweis selbst wird folgendermaßen geführt: was immer ein wirkliches Sein hat, ist durch eine vorangehende und physische Einwirkung Gottes hervorgebracht. Nun hat aber jede Handlung und Bestimmung unserer Vermögen ein Sein. Also ist jede Handlung und Bestimmung unserer Vermögen von Gott hervorgebracht durch eine vorangehende, physische Einwirkung d. h. durch die physische Vorausbewegung [2]). Diesem Beweise legt man solche Kraft bei, daß seine Vertreter sich der Ueberzeugung hingeben, ein vorurtheilsfreier Forscher könne denselben wohl kaum

---

movet secunda agentia, sed prudenter ac certo et destinato consilio, intelligens, cognoscens volensque hanc potius determinatam ac peculiarem actionem, quam aliam, atque adeo efficit vere et realiter, ut causa secunda hanc determinatam actionem eliciat: hinc factum est, ut hujusmodi motio nedum praemotio, sed etiam *praedeterminatio physica* dicta sit, ut omni ex parte modus causalitatis ipsius exprimatur. Reginald. l. c. I. c. 7. p. 56.

1) Praecipuum Thomistarum argumentum petitur e ratione entis, quod solus Deus, tanquam universalissima rerum omnium causa efficiens, per praevium, realem et physicum influxum producere potest. Graveson l. c. I. ep. 2. p. 15.

2) Nullum quippe potest esse ens, nulla formalitas aut entis modalitas, quae per praevium et physicum influxum non producatur a Deo, tanquam a causa prima effectrice omnium entium. Atqui omnis actio et determinatio est aliquod ens. Ergo omnis actio et determinatio voluntatis creatae producitur a Deo per suum praevium et physicum influxum h. e. per praemotionem physicam. Id. l. c. I. ep. 11. p. 144. Cf. Alvarez l. c. disp. 28. p. 182; Nazar. l. c. p. 780. D; Reginald. l. c. II. c. 38. p. 1058; c. 52. p. 1222; Billuart VI. de gratia, diss. 5. a. 7. p. 401; IV. de act. hum. diss. 2. a. 1. §. 4. p. 165; II. diss. 8. a. 3. p. 191. edit. Wirceb. 1758.

einer näheren Erwägung unterziehen, ohne sofort die Lehre der Thomisten ganz und voll zu der seinigen zu machen [1]).

Ein zweiter Beweis gründet sich auf die Hoheitsrechte Gottes. Gott ist in Wahrheit der Herr aller Dinge ihrem Sein und ihrem Wirken nach. Er kann mithin von allen nach freiem Belieben Gebrauch machen. Das Besitzrecht gibt eben als solches die Befugniß, von dem Gegenstande des Besitzes freien Gebrauch zu machen. Also ergibt sich auch für Gott der Gebrauch seiner Geschöpfe und ihre Verwendung zur Thätigkeit [2]).

Dieser Lehrsatz findet auf den freien Willen des Menschen unbeschränkte Anwendung. Auch der freie Wille untersteht dem Besitzrechte Gottes dergestalt, daß Gott es ist, der auch die freie Willensthätigkeit bewirkt. An dieser Behauptung zu zweifeln, scheint die Glaubenslehre zu verbieten [3]).

Einen dritten Beweis liefert der Begriff der ersten bewirkenden Ursache. Der Beweisgang ist kurz folgender: Gott ist der erste Beweger und die erste bewirkende Ursache, der somit alle geschaffenen Ursachen in ihrer Thätigkeit und Bewegung unmittelbar untergeordnet sind. Nun ist aber ohne Annahme einer von Gott

---

[1]) Quod (argumentum) si, ut par est, quisque, abdicatis praejudiciis et remoto omnium partium studio, perpendere velit, nullus dubito, quin actutum in doctrinam de praemotione physica ad omnes actus naturales necessaria, manibus pedibusque descendet. Graves. l. c. I. ep. 2. p. 14 sq.

[2]) Deus est Dominus omnium causarum secundarum; ergo utitur illis quando vult et quomodo vult. Probatur consequentia. Nam dominium est facultas utendi re; ergo si Deus habet dominium omnium causarum secundarum, utitur illis et applicat ad suas operationes. Alvarez l. c. disp. 23. p. 180.

[3]) Haec propositio certa secundum fidem videtur: sicut Deus habet dominium super omnia, quae sub coelo sunt, ut faciat ea facere quodcumque ipse vult, *ita* habet dominium supra voluntates hominum, *ut faciat eas libere facere* quaecumque ipse voluerit. H. Serry, Hist. Cong. l. IV. c. 7. p. 512. Omnia, ex quibus hoc dominium provenit, vel quae ad illud consequuntur, etiam *hominem quantumvis liberum* competere necessarium est. Reginald. l. c. I. c. 55. p. 583. Cf. Xant. Marial. l. c. III. controv. 19. a. 10. c. 4. p. 872. D; Goudin, philos. l. c. disp. 2. q. 3. a. 4. p. 305.

ausgehenden und der Thätigkeit der geschaffenen Ursachen vorausgehenden Bewegung weder der Primat der ersten Ursache noch die Unterordnung der geschaffenen Ursachen in gebührender Weise gewahrt. Denn jene Unterordnung besteht eben darin, daß die erste Ursache alle anderen anrege und in Thätigkeit versetze und somit keine dieser Ursachen wirke, außer sie sei von der ersten angeregt worden [1]).

Aus der Begriffsentwickelung der letzten Zweckursache, ergibt sich das gleiche Resultat. Gott ist der letzte Zweck alles Seienden, weil er die bewirkende Ursache alles Seienden ist. Nun ist aber jene Verwendung der geschaffenen Fähigkeiten, mittelst welcher Gott sie in Thätigkeit versetzt, nicht etwa ein Gedankending, sondern etwas Wirkliches und thatsächlich Daseiendes. Folglich ist Gott der letzte Zweck dieser Bethätigung; mithin aber auch das erste bewirkende Princip derselben [2]).

Für die Nothwendigkeit der Vorausbewegung rücksichtlich des freien Willens insbesondere finden wir häufig folgenden Beweisgrund aufgeführt. Das Willensvermögen ist seiner Natur nach eben nur ein Vermögen, eine Potenz. Damit es also aus der ihm eignenden Indifferenz zum Akte, zum Wollen übergehen könne, erheischt es jene vorangehende Bewegung, durch welche Gott den Willen bestimmt und zur Bethätigung bringt. Eine unabhängige Selbstbestimmung kommt nur, als erhabener Vorzug, dem göttlichen Willen zu; dieser ist in seiner Selbstbestimmung von jeder andern Ursache vollständig unabhängig. Der geschaffene Wille jedoch bedarf der Vorausbewegung, durch welche er bestimmt und in Thätigkeit versetzt wird, um sodann freithätig sich selbst zu bestimmen [3]).

---

[1]) Subordinatio causarum in agendo in hoc sita est, quod prima moveat et applicet secundas ad agendum, et secundae non agant nisi motae a prima. Billuart, VI. l. c. p. 394.

[2]) Etenim applicatio illa, qua secundae causae applicantur efficaciter ad operandum, non est ens rationis, sed aliquid reale in rerum natura existens. Ergo si est Deus ultimus finis illius applicationis et non primum principium efficiens illius, sequitur quod non sit idem primum principium et ultimus finis omnium rerum. Alvarez l. c. disp. 23. p. 181.

[3]) Quintum doctrinae angelicae principium in hoc praesertim versatur, quod soli voluntati divinae proprium ac eximium sit, sese

Zur Erklärung dieses Beweises, zugleich aber auch zur Gewinnung eines weitern Beleges bedienen sich die Vertheidiger dieser Systeme sehr häufig folgender Analogie. Wie das Werkzeug vom Künstler zur Herstellung eines Kunstwerkes in Bewegung versetzt und zur Anwendung gebracht werden muß, so müssen auch die geschaffenen Wesen zur Setzung ihrer Akte und zur Entfaltung ihrer Thätigkeit von Gott Anregung und Verwendung erhalten. Das Beil z. B. hat in seiner Schärfe und seinem Gewichte die Fähigkeit, ein Stück Holz zu spalten. Dennoch wird es diese Wirkung faktisch nicht hervorbringen, wenn nicht die Hand des Werkmeisters es führt. Ebenso verbleiben die Geschöpfe, sollten sie auch mit allen Fähigkeiten und Vermögen ausgerüstet sein, dennoch unthätig und müßig, falls sie Gott nicht anregte. Ist diese Anregung vorausgegangen, alsdann vermögen sie ihre Thätigkeit zu entwickeln [1]).

Was jedoch den menschlichen Willen anlangt, bestimmt sich dieser allerdings selbst zum Wollen, aber diese Selbstbestimmung vollzieht sich doch auch erst nach vorausgegangener Bestimmung; als vorausbestimmter bestimmt er sich selbst [2]).

Durch jene Anregung und Bethätigung bringt überdies Gott

---

ipsam independenter a quacunque alia causa determinare; voluntatem autem creatam priusquam se determinet, a Deo debere determinari, quod scilicet indifferens sit eaque indifferentia non aliter solvatur, quam per praeviam Dei motionem, qua voluntas creata determinatur et applicatur ad agendum. Graves. l. c. I. ep. 11. p. 144. Cf. Bill. VI. l. c. p. 401; Gonet l. c. disp. 9. a. 5. §. 1. p. 457 sq.

[1]) Quamvis enim v. g. securis suo acumine suoque pondere idonea sit ad lignum secandum, nihil tamen efficeret, nisi motu artificis impelleretur. Ita causae secundae quamvis omnibus suis facultatibus alioquin instructae forent, inertes tamen essent et otiosae, nisi a Deo priusquam agerent, moverentur. Massoul. l. c. I. diss. 1. q. 2. a. 2. p. 10. Cf. Reginald. l. c. I. c. 7. p. 57; Alvarez l. c. disp. 28. p. 187; — Xant. Marial. III. l. c. p. 369 C.

[2]) Liberum hominis arbitrium, quia creatum est, licet determinet sibi suum actum, illum tamen determinat pradeterminatum a Deo. Alvarez l. c. disp. 22. p. 175.

im Willen eine wirkliche Veränderung hervor und macht, daß er vom Nichtwollen zum Wollen übergehe [1]).

Ferner bestimmt Gott durch diese Anregung und Bethätigung und Veränderung den Willen in der Weise, daß er, wenn auch mit Freiheit, einen bestimmten Akt setzen wird [2]).

Endlich ist jene Bestimmung, die Gott dem Willensvermögen gibt, eine derartig wirksame, daß der Akt, auf den sie hingeordnet ist, unfehlbar sicher, wenngleich mit Freiheit, vom Willen gesetzt wird [3]).

Wir haben diesen letzten Beweis sammt seinen Folgesätzen ausführlicher besprochen, weil sich nach thomistischer Auffassung auf diesen Punkt die gesammte Kontroverse zurückführen läßt. Den Kern des Streites bildet eben die Frage, woher die Bestimmung des Willens sich schließlich herleite. Ist Gott die bewirkende Ursache dieses Aktes, oder aber der Wille selbst? Das war die Frage, deren Lösung man anstrebte [4]).

An letzter Stelle wollen wir noch einen Beweis vorführen, dessen Wurzeln allerdings in die thomistische Prädestinationslehre hinübergreifen. — Mit Wegfall der physischen Vorausbestimmung, heißt es, fällt die ganze Ordnung der göttlichen Vorsehung und Vorherbestimmung in sich zusammen. Nach der Ansicht dieser Schule hat nämlich Gott durch ein absolutes und wirksames Dekret seines göttlichen Willens alle und jede Thätigkeit, auch die des freien Willens, von Ewigkeit her festgesetzt und beschlossen [5]).

---

[1]) Per hanc motionem et applicationem Deus transmutat realiter voluntatem de uno in aliud et facit illam ex nolente volentem. Id. l. c. disp. 23. p. 182.

[2]) Hac motione, applicatione, mutatione Deus determinat voluntatem ad determinatum actum, salva ejus libertate. Id. ib. p. 183.

[3]) Deus motione illa praevia efficaciter applicat voluntatem, ut libere et infallibiliter operetur, sicut etiam applicat alias causas secundas, ut naturaliter operentur. Id. ib. p. 180.

[4]) Ad hoc enim veluti punctum controversiam omnem restringimus, scilicet unde in genere efficientis causae ille nostrae voluntatis motus et actus oriatur, seu unde oriatur determinatio voluntatis, ut a voluntate emanat, utrum scilicet a Deo, an vero ab ipsamet voluntate. Massoul. l. c. diss. 2. q. 9. a. 7. p. 448.

[5]) Deus sua absoluta et efficaci voluntati praedeterminavit omnes actus etiam liberos in particulari. Alvarez l. c. disp. 22. p. 150.

Zufolge dieses Beschlusses bringt nun Gott in der Zeit alles so hervor, wie es von Ewigkeit her bestimmt war. So geht denn auch das Wollen Gottes von Ewigkeit her ursächlich den Entscheidungen des menschlichen Willens voran. Früher also, als der Mensch sich wirklich entscheidet, will Gott, daß er sich entscheide, d. h. daß er wolle. Es wird demgemäß nie eine Willensentscheidung eintreten, die Gott nicht wirksam beschlossen hätte. Folglich wird der menschliche Wille durch jenes Dekret, dem Niemand widerstehen kann, wirklich zum Wollen vorausbestimmt [1]).

Diese Vorausbestimmung der freien Akte des Menschen ist nun aber auch der einzige Grund des göttlichen Vorherwissens der freien Willensthätigkeit. Fällt somit die physische Vorausbewegung, welche die ewigen Beschlüsse Gottes in der Zeit zur Ausführung bringt, weg, dann gibt es in Gott kein Vorherwissen der freien Akte der Menschen und folgerichtig keine göttliche Vorsehung und keine Prädestination. Und so hätten wir denn wieder einen neuen Beweis für die Nothwendigkeit dieser Vorausbestimmung [2]).

13. Was nun bisher über die physische Vorausbestimmung im Allgemeinen gesagt wurde, übertragen die Vertreter dieser Lehrmeinungen ganz und voll auf das übernatürliche Gebiet, auf die aktuelle Gnade und ihre Wirkungen. Ueberhaupt hat die thomistische Schule ihre Lehre von der physischen Vorausbestimmung nur deshalb auch auf die natürlichen Akte ausgedehnt, um eine vollere und kräftigere Basis zur Vertheidigung ihrer Gnaden-

---

1) Deus per decretum suae voluntatis, et non aliter, causat omnia, quae fiunt in tempore . . . Dei autem volitio antecedit et aeternitate et causalitate volitionem causae secundae; ergo prius vult Deus, ut ego velim, quam ego re ipsa velim; ergo non sum ego voliturus, nisi prius Deus sua voluntate efficaci decernat, ut ego velim; ergo per illud decretum antecedens, cui nullus resistere potest, voluntatem humanam praedeterminat ad volendum. Id. ib. p. 156. Cf. Goudin tract. theol. I. tract. 2. q. 2. p. 190. edit. Lovan. 1874.

2) Sublata a Deo physica praemotionis efficacitate, nulla relinquetur alia in Deo sufficiens causalitas respectu determinationis liberorum actuum et consequenter neque in Deo esse poterit talium praescientia futurorum, qua remota rationem divinae providentiae et praedestinationis respectu dictorum actuum auferri necesse est. Nazar. l. c. q. 22. a. 4. p. 787.

theorie zu erzielen und letztere auch mit philosophischen Gründen stützen zu können. Sollten demnach auch die Thomisten die Forderung einer physischen Vorausbestimmung für die natürlichen Akte fallen lassen, so werden sie nichtsdestoweniger dieselbe bezüglich der übernatürlichen Akte vollständig aufrecht erhalten. Denn dieser letzte Lehrpunkt, sagen sie, sei dem h. Thomas und dem h. Augustin entnommen, und es könne keine Wahrheit, die Glaubensartikel ausgenommen, so sehr über jeden Einwurf erhaben sein, als gerade die Lehre von der „durch sich selbst wirksamen“ Gnade. Demgemäß halten sie denn auch diese Frage ihrer endgiltigen Entscheidung in der Weise nahe gerückt, daß sie in Bälde zum Glaubenssatze erhoben werden dürfte [1]).

14. Es fordert also diese Schule zu jedem Heilsakte gleichfalls eine physische Vorausbewegung. Selbstverständlich gehört auf dem Gebiete der Uebernatur diese Vorausbewegung ebenfalls der übernatürlichen Ordnung an und ist eine Gnade. Diese Gnade nun nennt man die von innen heraus, ihrer Natur nach und durch sich wirksame Gnade [2]). Vermittelst

[1]) Generalem praedeterminationem admittunt dumtaxat Thomistae, ut probabilem secundum rationem naturalem et non necessario cum fide catholica connexam. Gratiam vero per se efficacem tenent, ut conclusionem theologicam ab Augustino et Aquinate certissime traditam et post articulos fidei omni exceptione majorem, in proxima et veluti ultima dispositione definibilem. Unde etiamsi nulla ad actus mere naturales et morales physica praedeterminatio admitteretur, eam tamen in ordine supernaturali ad recte christianeque vivendum admittendam contendimus. Generalem praemotionem ideo solum adstruimus, ut per eam ad gratiam per se efficacem uberius fortiusque stabiliendam, viam muniamus, ad eamque propugnandam serviat etiam philosophia. Quare gratiae per se efficacis assertionem unice quaerimus, unice intendimus. Vinc. Contenson Ord. Praed., Theol. ment. et cord. l. 8. diss. 2. specul. 8. apud Graves. l. c. I. ep. 2. p. 14. Cf. Lemos l. c. p. 1220.

[2]) Quantum ad opera salutaria et pia ordinis supernaturalis motionem pariter physicam (hoc est non metaphoricam neque moralem seu objectivam, sed veram et propriam) necessariam esse docent, quae tamen altioris est ordinis, quamque gratiam nominant ab intrinseco, natura sua et per se efficacem. Gazzaniga Ord. Praed., Prael. theol. VI. diss. V. c. 2. n. 98. p. 185. edit. Bonon. 1790.

dieser wirksamen Gnade bewegt Gott den Willen des Menschen zur freien Heilsthätigkeit, und zwar nicht etwa bloß durch ein inneres Rathen und Aufmuntern, sondern durch ein wahres und thätiges und eigentliches Bewirken, so zwar, daß der Wille unfehlbar sicher zustimmt, allerdings mit Wahrung seiner Freiheit. Eine derartige Wirksamkeit wird mit Recht eine physisch vorausbestimmende genannt [1]). Wir dürfen demnach folgende These als den adäquaten Ausdruck eines Fundamentaldogmas der thomistischen Gnadenlehre ansehen: zu allen einzelnen übernatürlichen Akten des Heils ist eine das Willensvermögen physisch vorausbestimmende Gnadenhilfe schlechthin nothwendig, so zwar, daß der Wille thatsächlich niemals einen derartigen Akt setzen wird, außer er sei zur Setzung desselben durch jene wirksame Gnade physisch vorausbewegt und vorausbestimmt [2]).

Nachdem nämlich die erweckende Gnade jene unwillkürlichen und unfreien Akte des Verstandes und des Willens wachgerufen, wodurch diese Vermögen zur Erkenntniß des Guten, beziehungsweise zum Wollen desselben angeregt werden, wird sofort der Wille durch die unterstützende und mitwirkende Gnade bewegt und hingelenkt und bestimmt, freithätig jenes Gute zu wollen und zu thun. Diese Bestimmung ist aber nicht eine uneigentliche oder bloß moralische, sondern eine physische, somit eine wirksame, wahrhafte und eigentliche Bestimmung, und deshalb heißt auch diese Gnade eine vorausbestimmende oder ihrer Natur nach wirksame [3]).

---

[1]) Deus sua efficaci gratia movet hominis voluntatem ad actus liberos bonos, interius suadendo, invitando et excitando moraliter, et etiam vere et active et proprie efficiendo, ut liberum arbitrium infallibiliter consentiat, salva in omnibus ejus libertate. Et haec efficacia gratiae convenienter physice praedeterminare dicitur. Lemos ap. Hyac. Serry, Hist. Cong. l. 4. c. 10. p. 520. Cf. Billuart VI. de gratia, diss. V. a. 6. p. 354.

[2]) Tertia conclusio. Auxilium gratiae physice praedeterminans liberum arbitrium ad bonum consequendum, est simpliciter necessarium ad singulos actus supernaturales eliciendos, ita videlicet, ut nunquam de facto voluntas creata producat actum supernaturalem, nisi auxilio efficaci praemoveatur physice et praedeterminetur ad eundem actum efficiendum. Alvarez l. c. disp. 91. p. 606. n. 8.

[3]) Ita ut primo concipiamus, per gratiam excitantem intellectum illustrari et applicari ad bonum supernaturale cognoscendum, et

15. Ohne diese durch sich wirksame Gnade wird nach thomistischer Lehranschauung nie und nimmer ein Heilsakt gesetzt. Wie nämlich in der rein natürlichen Ordnung das Willensvermögen, auch ohne die physische Vorausbewegung, die Fähigkeit zu handeln oder das Können besitzt, aber niemals ohne jene Einwirkung in Wirklichkeit handeln wird [1]), ebenso kann auch in der Gnadenordnung der Wille ohne die übernatürliche physische Vorausbestimmung, die Fähigkeit zu handeln, das Können, haben, weil dies bereits durch die zureichende Gnade (gratia sufficiens) vermittelt wird. Allein thatsächlich wird der Wille niemals ohne die durch sich wirksame Gnade (gratia efficax) handeln. Denn sie und nur sie enthält alles, was nothwendig ist, damit der Wille faktisch handle. Es schließt somit die zureichende Gnade, im thomistischen Sinne gefaßt, keineswegs alles in sich, was zum wirklichen Handeln erforderlich ist. Die zureichende Gnade gibt nach den Thomisten die Möglichkeit zu handeln, nicht aber die Handlung selbst; sie gibt das Können, nicht aber die wirkliche That; sie ermuntert den Willen zur Heilsthätigkeit, bringt diese aber nicht zu Stande; sie ladet den Willen ein ohne ihn fortzuziehen; sie flößt das Wollen ein ohne es mitzutheilen [2]).

---

voluntatem excitari ac moveri ad illud appetendum, qui motus sunt indeliberati; post autem voluntatem libere moveri, inclinari et determinari ad consensum, quo libere velit illud bonum et operetur; determinari, inquam, non metaphorice aut moraliter tantum, sed physice, h. e. efficienter, vere et proprie: et hoc munus est gratiae adjuvantis et cooperantis, quae proprie est gratia praedeterminans, seu ut vocari solet, suapte natura efficax. Gazzanig. l. l. p. 186. n. 102.

[1]) Aliud est *posse operari*, aliud vero *actualiter* operari. Unde ex eo, quod voluntas non habet praevium Dei influxum, non sequitur, quod non possit operari, sed solum, quod non sit operatura de facto. Alvarez l. c. disp. 18. n. 20. p. 123.

[2]) Gratia sufficiens, in sensu thomistico intellecta, *non complectitur in se omnia, quae sunt necessaria ad actu agendum.* Quo fit ut praeter gratiam sufficientem, in sensu thomistico intellectam, alia ex parte Dei ad actu agendum requiratur gratia, quae est per se et ab intrinseco efficax, quaeque complectitur omnia, quae sunt necessaria ad actu agendum. Verbo dicam: Thomistae nomine gratiae sufficientis intelligunt gratiam possibilitatis, non

Bezüglich dieses Lehrpunktes herrscht unter den Thomisten eine wunderbare Uebereinstimmung. Alle gestehen zu, daß die zureichende Gnade nur die Fähigkeit, das Vermögen gut zu handeln verleiht, ein Vermögen, das jedoch stets ohne den ihm entsprechenden Akt bleibt; die Bestimmung des Willens, die Beipflichtung des Willens bewirkt allein die wirksame Gnade. Die zureichende Gnade gibt zwar alles, was zur Herstellung des Vermögens, des Könnens erforderlich ist, keineswegs jedoch, was zum Akte selbst erheischt wird. Letzteres ertheilt nur die durch sich und aus der ihr innewohnenden Kraft wirksame Gnade, wie denn überhaupt bei jeder Ursache mehr erfordert ist zur faktischen Wirkung, als zur bloßen Fähigkeit [1]).

---

actionis; quae intellectum illustrat et voluntatem excitat, quae dat homini posse bonum operari, sed non actualem et perfectam operationem; quae suadet pietatis opus, non persuadet; invitat voluntatem humanam, non trahit; inspirat velle, sed non impertitur. *Haec est vera et genuina sufficientis gratiae in sensu thomistico intellectae notio, quae toti probatur scholae thomisticae.* Graves. l. c. II. ep. 3. p. 43. Cf. Serry: schola thomist. vindicata, praelect. II. p. 526; Gotti II. tract. 6. q. 2. dub. 4. p. 340. edit. Venet. 1750; Goudin, tract. theol. l. c. a. 2. p. 256 sq. et a. 4. p. 292; Alvarez l. c. disp. 23. p. 191; disp. 80. p. 530.

[1]) Thomistae eam esse gratiam sufficientem dicunt, quae vere bene operandi potentiam voluntati confert, ab actu tamen sejunctam; gratiam autem efficacem, quae ipsam voluntatis determinationem seu consensum operatur in nobis. Hinc fit, ut in gratia sufficienti totum id contineatur, quod ad potentiam bene operandi exigitur, non autem id totum, quod ulterius requiritur ad actum, ad quem necessaria est gratia per se et ingenita sua vi efficax. Certum est enim, in omni causa agente aliquid plus ad actum, quam ad potentiam esse necessarium. Atque in hoc veluti doctrinae trunco omnes mire consentiunt, quamvis in minutioribus quibusdam controversiis non eodem modo sentire vel saltem loqui videantur. Gazzanig. l. c. c. 6. p. 233. Zu diesen Kontroversen zählt z. B. die Frage, inwiefern die gratia sufficiens eine efficax genannt werden könne. Hierüber vgl. Gazz. a. a. O. Anmerk.; Massoul. diss. 1. q. 8. a. 8. p. 181; II. diss. 8. q. 1. a. 4. p. 19.; Reginald. I. c. 42. p. 402; Serry, praelect. III. de div. grat. p. 19.; Graves. l. c. II. ep. 3. p. 43.

Niemals also, wie gesagt, geht das durch die zureichende Gnade gegebene Vermögen gut zu handeln, ohne Hinzutritt der wirksamen Gnade zum Akte über [1]); nichtsdestoweniger ist offenbar die wirksame Gnade in ganz anderer Weise ihrer Natur nach mit dem Konsens des Willens verbunden, als die zureichende Gnade ihrer Natur nach mit dem Dissens verbunden ist. Jene ist ihrer Natur nach mit dem Konsens verbunden, weil sie ihn unabweisbar und unüberwindlich bewirkt; diese ist mit dem Dissens unzertrennlich verbunden, nicht weil sie ihn bewirkt (da es doch ungereimt wäre, zu behaupten, eine Gnade bewirke das Nichtmitwirken des Willens mit der Gnade), sondern weil ihre Kraft und Wirksamkeit nicht so groß ist, daß sie die Mitthätigkeit des Willens hervorriefe [2]).

Zur Beleuchtung dieser Lehre bedienen sich die Thomisten häufig folgender Beispiele. Ein Priester, dem Brod und Wein fehlen, hat das Vermögen, die Fähigkeit zu konsekriren, allein den Konsekrationsakt kann er nicht vornehmen. Ebenso behält der Mensch im Dunkeln das Vermögen zu sehen, allein ohne Licht kann er nicht sehen (fieri non potest, ut homo videat sine lumine). Wie also im ersten Falle Brod und Wein nothwendig erfordert werden, daß der Priester sein Vermögen bethätige, und wie im letzten Falle das Auge nothwendig des Lichtes bedarf zum thatsächlichen Gebrauche seiner Sehkraft, so wird zum übernatürlich guten Handeln die aus sich wirksame Gnade nothwendig gefordert [3]).

---

[1]) Licet (gratia sufficiens) virtus sit sufficiens ex parte actus primi, *nunquam* tamen, nisi praesto adsit gratia se ipsa efficax, conjungenda est cum actu secundo. Graveson. l. c. I. ep. 1. p. 8.

[2]) Aliter gratia per se efficax cum voluntatis assensu ex natura sua conjungitur, quam inefficax gratia cum dissensu ex natura sua conjuncta sit. Ea quippe cum voluntatis assensu ex natura sua conjungitur, quia voluntatis assensum indeclinabiliter et insuperabiliter operatur; ista cum dissensu indivulse conjuncta est, non quod illum ullo pacto operetur et faciat (quis enim ita desipiat, ut gratiam sibi fingat, quae ad dissentiendum ipsimet gratiae voluntatem inducat?) sed quod virtute tanta et energia non polleat, ut voluntatis assensum eliciat. H. Serry, praelect. II. schol. thom. vindic. p. 597.

[3]) Vgl. Lemos, acta, p. 1247 s.; Alvarez l. c. disp. 28. p. 191.; disp. 80. p. 580; Massoul. l. c. II. p. 7.; Serry, praelect. III. de div. grat. p. 20.

Der zureichenden Gnade kommen nach alle dem zwei Eigenschaften zu, eine positive und eine negative. Zunächst ist sie es, die das Können gibt, indem sie das Willensvermögen zur Thätigkeit fertig und vollständig ausgerüstet herstellt. Sodann ist es dieser Gnade eigen, daß sie nicht das Thätigsein, den Akt selbst gibt. Sie bringt den Willen nicht soweit, daß er von ihr Gebrauch mache, da der Empfänger dieser Gnade niemals von ihr Gebrauch macht, wenn nicht überdies die wirksame Gnade hinzutritt [1]).

16. Hieraus ergibt sich, daß zwischen der zureichenden und der wirksamen Gnade ein wesentlicher Unterschied besteht. Die zureichende Gnade kann nie und nimmer eine wirksame im thomistischen Sinne werden, da sie niemals ohne Beitritt der wirksamen Gnade, thatsächlich und wirklich das Wollen herbeiführt [2]). Der Grund dieses wesenhaften Unterschiedes ist einleuchtend; die zureichende Gnade mag allerdings das Willensvermögen vollständig befähigen zum Akte fortzuschreiten, aber die Verbindung des Vermögens mit dem Akte oder das eigentliche Wollen erzielt sie nie; letzteres vermag nur die wirksame Gnade [3]).

---

[1]) Primum munus est, quod tribuat posse, et quidem, quantum est de se, completissime et expeditissime posse agere. . . . Verum alterum etiam sufficientis auxilii munus, quo ab efficaci distinguitur, significat D. Thomas, si tamen munus vocari debet, quod ex ejus limitatione oritur, scilicet quod non det ipsum agere sive sui ipsius usum, cum nunquam auxilio sibi dato, quisquis sufficiens solum recipit et secluso efficaci, utatur. Massoul. l. c. I. diss. I. q. 8. a. 10. p. 191.

[2]) Gratia thomistice sufficiens ita ex natura sua essentialiter distinguitur a gratia thomistice efficaci, *ut nunquam et in nullo casu* gratia sufficiens thomistice evadere possit gratia efficax thomistice, *nec unquam* ponatur actus secundus nisi accesserit gratia efficax thomistice. Graves. l. c. I. ep. 1. p. 7.; cf. II. ep. 3. p. 46. Andererseits wird „ohne ein wahres Wunder" niemals die wirksame Gnade verliehen, es sei denn die zureichende Gnade früher bereits gegeben worden. Massoul. a. a. O. 190; vgl. II. diss. 3. q. 1. a. 4. p. 17.

[3]) Est completa voluntas per auxilium sufficiens *in ratione potentiae separatae ab actu*, non autem est completa *in ratione potentiae conjunctae cum actu*. Lemos, acta, disp. 8. p. 1248. Cf. Mezger, theol. scholast. III. tract. 9. disp. 5. a. 1. §. 1. p. 43. edit. Aug. Vind. 1695.

17. Im Obigen finden wir bereits auch die nöthigen Aufschlüsse über einen anderen hierhergehörigen Lehrpunkt. Man begegnet nicht selten bei den Theologen dieser Richtung der Behauptung, die physische Vorausbewegung, beziehungsweise die durch sich wirksame Gnade sei etwas zum actus primus Gehöriges, d. h. sie setze das Vermögen in letzter Linie in Stand zur wirklichen Handlung überzugehen. Andere Lehrer dieser Schule stellen dies entschieden in Abrede. Wieder andere behaupten, die physische Vorausbestimmung sei ein Mittelding zwischen dem bereits fertig dastehenden Vermögen und der eigentlichen Handlung.

Die Vertreter der ersten Ansicht bieten uns folgende Beweisgründe zur Erhärtung ihrer Behauptung. Die physische Vorausbestimmung geht begrifflich der Selbstbestimmung des Willens voraus. Folglich ist sie es, welche der Natur nach früher, als der Wille sich faktisch bestimmt, diese Bestimmung bewirkt. Deshalb bestimmt sich ja der Wille zum Wollen (zum actus secundus), weil er hierzu der Natur der Sache gemäß früher bestimmt worden ist d. i. weil die Bestimmung in actu primo vorausgegangen. Gerade hierin liegt die Schwierigkeit des Problems über das Verhältniß der Gnade zum freien Willen [1]). Zudem ist es ein allgemein zugestandenes Princip der Philosophie, daß eine Potenz nur dann thätig sein kann, wenn sie zur Thätigkeit bestimmt, wenn sie aktuirt ist. Die Aktuirung der Potenz ist aber nichts anderes, als der actus primus selbst, während jene Thätigkeit der actus secundus ist. Folglich geht der actus primus dem actus secundus wenigstens begrifflich und der Natur nach voraus. Da nun die Aktuirung der Potenz die ureigentliche Aufgabe der physischen Vorausbestimmung ist, bezieht sich diese letztere zweifelsohne auf den actus primus [2]).

---

[1]) . . . Faciens (Deus) in illo priori rationis, ut voluntas se libere determinet, ita ut ista causalis sit vera: ideo voluntas se libere determinat in actu secundo, quia prius natura a Deo determinatur in actu primo. In ista enim causali consistit hujus materiae difficultas et tota quaestionis substantia. Lemos, acta, p. 1065.

[2]) Si ergo impossibile est, quod actus determinatus procedat a potentia indeterminata in actu primo, ergo necesse est, ut producatur actus determinatus, quod potentia sit determinata in actu

Diese Lehrmeinung kann in folgende These gefaßt werden: durch die physische Vorausbestimmung bestimmt Gott das Willensvermögen und rüstet es zur Thätigkeit derart aus, daß der Wille unfehlbar aber zugleich mit voller Freiheit zur Selbstbestimmung übergeht [1]).

---

primo et prius natura sit reducta in actum primum et prius sit reducta de potentialitate in actum. Haec ergo reductio in actum primum necessaria omnino ad actum secundum, est illa Dei motio physica praedeterminans et auferens illam potentialitatem et indeterminationem privativam et imperfectam voluntatis. Ista sunt manifestissima principia in philosophia. Lemos, acta, p. 1244.

[1]) Est physica praedeterminatio, qua Deus . . . hominis voluntatem pradeterminat *in actu primo*, ut ipsa voluntas cum omni sua libertate se infallibiliter et libere determinet *in actu secundo* Et ista quidem praedeterminatio quoad rem quidem *de fide* videtur. Lemos, acta, p. 1063. — Durch obige Auseinandersetzung findet eine Anschuldigung, die Jeiler gegen Suarez erhebt, ihre Berichtigung. Nachdem Jeiler („Zur Verständigung über die thomistische praemotio physica" Katholik, 1873, II. 122 ff., 277 ff.) bemerkt hatte, die praemotio diene nicht dazu, „den Freiheitsakt in actu primo zu präpariren . . ., sondern blos dazu, aus der schon vollkommen in actu primo constituirten Potenz den Akt selbst hervorzulocken", stellt er folgende an und für sich schon äußerst unglaubliche Behauptung auf: „Hier hatte Suarez die thomistische Doktrin mißverstanden. Er meint, es wäre zwischen ihm und den Thomisten keine abweichende Ansicht quoad actum secundum, sondern blos quoad actum primum. Denn sie lehren, sagt er: priusquam natura se determinet in actu secundo, determinandam esse ab aliquo in actu primo per aliquid illi impressum et illud (quidquid sit) vocant determinationem nec fieri a voluntate. (De vera intelligentia auxilii efficacis tom. 10, c. 46. p. 655. der neuen Pariser Ausgabe)." So Jeiler. Zunächst gibt der Text aus Suarez, wie Jeiler ihn zitirt, offenbar keinen Sinn. In der angeführten Ausgabe lautet der Text wörtlich also: nam dominicani Patres docent necessarium esse, *prius natura quam voluntas* se derminet in actu secundo, determinandam esse ab aliquo in actu primo per aliquid illi impressum, et illud (quidquid sit) vocant determinationem. Unde consequenter ajunt illam determinationem *non fieri a voluntate, quia voluntas immediate* non facit nisi suum actum secundum. Was Suarez hier sagt, finden wir beinahe wörtlich bei Lemos wieder in den eben angeführten Stellen, besonders in der letzten: est physica praedeterminatio, qua

18. Wir wenden uns nunmehr zur zweiten Ansicht, nach welcher die physische Vorausbestimmung gleichsam ein Mittelding ist zwischen dem vollständig zur Thätigkeit ausgerüsteten Vermögen und dem freien Willensakte selbst. Jene fertige Befähigung und Ausrüstung des Vermögens, auf welche hin der Akt erfolgen kann,

---

Deus . . . hominis voluntatem praedeterminat in actu primo, ut ipsa voluntas . . . se determinet in actu secundo. — Graveson schreibt diesbezüglich: non me latet, fuisse olim et etiamnum esse quosdam *celebres Thomistas*, qui asserunt, praemotionem physicam seu gratiam per se et ab intrinseco efficacem, *tenere se ex parte actus primi* (l. c. I. ep. I. p. 6; cf. Xant. Marial. l. c. IV. relect. 9. sec. 4. p. 275.) Serry behauptet: Thomistas *Alvarezio posteriores*, qui potentiam gratiis mere sufficientibus datam, *plenam* vocitant, *expeditam*, *completam* ac etiam *proximam*, *minus profecto cum antiquioribus convenire* (divus August. divo Thomae conciliatus, praelect. III. c. 26. *novus* quorundam scrupulus eximitur. p. 451.) Zur Erhärtung seiner Behauptung beruft sich Serry sofort auf Thomas Bradvardinus, Kapreolus, Kard. Cajetanus, Petrus Soto, Wilh. Estius, Franz Silvius und Franz Zumel. Der letztgenannte Theologe schreibt: auxilium sufficiens dat homini, ut possit agere tribuitque ei vim ad volendum sed *non complete omnino,* quia est necessaria gratia efficax intrinseca et determinans voluntatem *per modum actus primi*, et tunc homo est *complete potens.* (1. 2. disp. 15. lect. 1.) Uebrigens, bemerkt Serry, wird dies von den neueren Thomisten auch nicht geläugnet: quin etiam illi ipsi *recentiores* Thomistae, quibus Alvarezii loquendi formulas aemulari libuit, alios de schola thomistica *doctissimos viros longe aliter loqui aliterque sentire* profitentur. (p. 451.) So schreibt beispielsweise Ledesma Ord. Praed.: quidam viri docti ex discipulis S. Thomae existimant, quod illud auxilium (per se efficax) praemovens causam secundam, est quaedam vis activa, complens virtutem operativam causae secundae et constituens eam *in ultima consummatione actus primi* (de auxiliis quaest. unic. a. 8.) Und wiederum: alii discipuli S. Thomae docent, quod auxilium efficax praedeterminans voluntatem, *tenet se ex parte actus primi* (ib. a. 11.) Ferner bemerkt Serry ebenfalls, Suarez theile diese Ansicht; allein, daß er „hier die thomistische Doktrin mißverstanden habe“, sagt er nicht. Endlich weiß Serry sich in Uebereinstimmung mit Lemos, summo illo divinae gratiae defensore, und ruft den neueren Thomisten zu: quidni ergo in eo *recentiorum Thomistarum conflictu* cum iis sentire, cum iis loqui mihi licuit, *qui cum*

wird actus primus, das thatsächliche Handeln jedoch und die wirkliche Bethätigung des Vermögens, der actus secundus genannt. Nach der Lehrmeinung, die wir besprechen, fällt also die physische Vorausbewegung gleichsam in die Mitte zwischen den actus primus und actus secundus, so zwar, daß sie als das Komplement oder die letzte Ergänzung und Vervollständigung des Vermögens d. h. des actus primus anzusehen ist [1]). Folgerichtig kann die Vorausbestimmung als das letzte Requisit zur Selbstthätigkeit des Willens oder zum Wollen angesehen werden. Mithin ist sie vom Wollen selbst reell verschieden. Da sie aber auch nicht mit dem actus

---

Majoribus nostris et loquuntur et sentiunt (p. 452). Wenn Serry nichtsdestoweniger in dem ganzen Streite nur ein Wortgezänke sieht, mag er wohl zu weit gegangen sein, wiewohl Graveson ihm beipflichtet (a. a. O. I. 8.); so viel steht jedoch nach dieser Erörterung fest, daß der gegen Suarez erhobene Vorwurf „des Mißverständnisses der thomistischen Doktrin“ „hier“ nicht Suarez treffe. Wenn wir zum Ueberflusse noch Suarez selbst zu Rathe ziehen, erweist sich jener Vorwurf als vollständig gegenstandslos. Suarez bespricht sehr oft die angeregte Frage und gelangt stets zu dem Schlusse: wie immer die Thomisten die Sache faktisch auffassen mögen, nach ihren eigenen Prinzipien läßt sich wissenschaftlich beweisen, die physische Vorausbestimmung könne sich nur auf den actus primus beziehen. So findet sich in demselben von Zeiler angeführten Werkchen einige Kapitel früher folgender Polysyllogismus, dessen Obersatz „ächt thomistisch“ ist: Voluntas prius natura recipit in se hanc determinationem auxilii efficacis, quam ipsa operetur; ergo in illo priori constituitur voluntas *in aliquo actu* per talem determinationem; sed non constituitur in actu secundo vitali, quia voluntas non facit illum, sed mere passive ipsam recipit; ergo constituitur in actu primo completo; actus autem primus dat posse . . . ergo illud auxilium est necessarium ad posse . . . (c. 30. p. 435. derselben Pariser Ausgabe). Aehnliche Beweise, durch welche dargethan werden soll, daß die physische Vorausbestimmung sich nicht auf den actus secundus zunächst beziehe, finden sich bei Suarez a. a. O. c. 3. p. 319.; c. 27. p. 427.; tom. XI. de concursu p. 38, p. 40, p. 44, p. 184.; ib. brevis resolutio p. 377. n. 8.; tom. VIII. de auxiliis l. 5. p. 415. n. 14, p. 417, p. 430, *p. 438. n. 17. sqq.* etc.

[1]) Determinatio sive naturalis sive libera adhuc est duplex: altera *in actu primo sive in ultimo complemento actus primi*, et haec praeintelligitur actuali operationi causae secundae et dicitur *praedeterminatio*. Alvarez l. c. disp. 22. n. 37. p. 170.

primus identisch ist, so erübrigt nur, daß sie ein Mittelding zwischen beiden sei, nämlich die letzte Ergänzung des actus primus [1]).

Derselben Ansicht dürften wohl auch jene Vertreter dieser Schule sein, nach welchen die physische Vorausbewegung, beziehungsweise die durch sich wirksame Gnade streng genommen sich weder auf die Potenz als solche, noch auf die Thätigkeit als solche bezieht, da sie es ist, die das in sich vollständig ausgerüstete, aber des Aktes ermangelnde Vermögen in Wirklichkeit zum Akte bringt d. h. die das Vermögen vom actus primus zum actus secundus fortführt [2]).

19. Die Vertheidiger der dritten Ansicht bestehen darauf, daß die wirksame Gnade sich nur auf das Wollen, also auf den actus secundus beziehe. Sie gehen von dem Gedanken aus, daß die zureichende Gnade dem Vermögen alles zur Thätigkeit Nothwendige geboten habe, daß somit die wirksame Gnade diese Thätigkeit einzig nur in Vollzug setze, also auf den actus secundus sich zurückbeziehe [3]).

20. Es fehlt nicht an Versuchen, die eben besprochene Meinungsverschiedenheit zum Ausgleich zu bringen. Diejenigen Auktoren,

---

[1]) Si autem sermo sit de determinatione voluntatis in ultimo complemento actus primi, id, per quod determinatur voluntas ad operandum, est quid realiter distinctum ab operatione ipsius voluntatis. Et ad impugnationem respondetur, quod id per quod praedeterminatur voluntas *neque est formaliter actus secundus nec simpliciter actus primus, sed medium quoddam, videlicet ultimum complementum actus primi.* Id. l. c. disp. 23. p. 189.; cf. disp. 115. n. 5. p. 758.; Nazar. l. c. 9. 19. a. 10. p. 716. C.

[2]) Nec proprie se tenet (gratia per se ipsam efficax) ex parte actus primi i. e. potentiae, ut potentia est, nec ex parte actus secundi, praecise ut est actus secundus et operatio: sed est id, quo potentia reducitur de actu primo ad secundum. Reginald. l. c. I. c. 41. p. 392.. cf. Massoul. II. diss. 3. q. 3. a. 2. p. 127.

[3]) Praemotio physica seu gratia per se efficax non se tenet ex parte actus primi seu ex parte potentiae, sed tenet se dumtaxat ex parte actus secundi, applicando videlicet agendi potentiam, quam per gratiam sufficientem habet voluntas creata, ad actum secundum. Graves. l. c. I. ep. 5. p. 58. Cf. Goudin, tract. theol. II. de grat. q. 5. a. 4. §. 4. p. 308.; Xant. Marial. IV. relect. 9. sec. 3. p. 273 sqq., coll. sect. 6. p. 291 sq.

heißt es, nach welchen sich die wirksame Gnade auf den actus primus bezieht, bezwecken durch ihre Lehre nichts anderes, als die allgemein zugestandene Anschauung der Schule zum Ausdruck zu bringen, daß nämlich die physische Vorausbewegung das Vermögen zur Thätigkeit bringe. Deshalb könne sie auch mit Fug und Recht eine Ergänzung und Vervollständigung des actus primus genannt werden, weil eben der actus primus seiner Natur nach zum zweiten Akt, zur Handlung hinstrebe. Dagegen könne sie nicht das Komplement des ersten Aktes genannt werden in dem Sinne, als sei das Willensvermögen ohne die wirksame Gnade nicht wahrhaft und eigentlich zur Thätigkeit befähigt [1]).

Wenn dagegen andere Gewährsmänner dieser Richtung in Abrede stellen, daß die wirksame Gnade ein Komplement des ersten Aktes genannt werden könne, lehren sie nur, es trete jenes Komplement nicht formell zum ersten Akte hinzu, indem es ihn von innen heraus vervollkommne und vollende, sondern es trete nur äußerlich hinzu, indem es das in sich fertige Vermögen zum wirklichen Handeln veranlasse. Gerade dieses ist es aber auch, was diejenigen Theologen besagen wollen, nach welchen die wirksame Gnade als eine Ergänzung des ersten Aktes anzusehen ist [2]).

---

[1]) Quidam Thomistae ideo asserunt, praemotionem physicam seu gratiam per se efficacem tenere se ex parte actus primi, quia praemotio physica seu gratia per se efficax est complementum actus primi et potentiam conjungit cum actu. Actus quippe primus ex se tendit ad actum secundum et ideo praemotio seu gratia per se efficax potest jure optimo appellari in hoc sensu complementum actus primi, non tamen in hoc sensu, quod absente praemotione physica seu gratia per se efficaci vera ac propria non sit in voluntate potentia seu actus primus. Graves. l. c. I. ep. 1. p. 7.; cf. Massoul. l. c. II. diss. 3. q. 3. a. 2. p. 128.

[2]) Quidam concedunt motionem esse complementum actus primi, alii negant; qui negant, negant esse complementum formaliter pertinens ad actum primum perficiensque intra limina actus primi (quod verissimum est ex declaratis); qui affirmant, affirmant esse complementum extrinsecum, perficiens non intra limina actus primi, sed potius intra lineam actus secundi, saltem reductive, quatenus applicet actum primum ad efficiendum exercite secundum, quod etiam verissimum est. Xant. Marial. l. c. IV. relect. 9. sec. 3. p. 275. D; cf. Graves. l. c. I. ep. 5. p. 58.

21. Wie sich übrigens diese Lehrmeinungen auch zu einander verhalten mögen, Thatsache ist es, daß nach übereinstimmender Doktrin aller Thomisten ohne die durch sich wirksame Gnade das heilsame Wollen fehlt [1]). Mag also die zureichende Gnade da sein, mag sie das Willensvermögen mit allem ausgerüstet haben, was es erheischt, damit ihm ein wahres, vollständiges, fertiges und ungehemmtes Können zugesprochen werden darf: das Wollen, die That, der Akt wird nichtsdestoweniger nicht erfolgen, wenn nicht überdies die durch sich wirksame Gnade hinzutritt und das Wollen herbeiführt [2]). Jedes andere Gnadengeschenk, wie es auch immer beschaffen sein mag, wird nichts anderes erreichen, als die Unterstützung des Könnens; die eigentliche That wird nur erzielt durch die wirksame Gnade, weil diese eben den Akt selbst schenkt [3]).

22. Das Herbeiführen des Willensaktes gelingt der aus sich wirksamen Gnade in so unfehlbar sicherer Weise, daß man, ohne sich eines Widerspruches schuldig zu machen, nicht behaupten kann, der Wille stehe unter der Einwirkung einer solchen Gnade und es erfolge desungeachtet die Zustimmung des Willens nicht [4]). Gegensätze lassen sich eben ohne Widerspruch nicht vereinbaren. Wollte

---

[1]) Fatendum tamen est, cum (auxilia sufficientia) perveniunt ad fructum boni operis, *id semper referendum esse ad gratiam efficacem*, cujus praecipuum munus est praestare, ne gratiae sufficienti resistamus. Goudin, tract. theol II. de grat. q. 5. a. 3. §. 2. p. 268.

[2]) Nullus unquam Thomista inficias ivit, voluntatem creatam instructam gratia sufficienti, thomistice intellecta, habere eo in sensu veram, completam, proximam et expeditam potentiam, ita ut tamen praeter gratiam sufficientem alia ex parte Dei indigeat ad actu agendum gratia seu gratia per se efficaci. Graves. l. c. I. ep. 1. p. 9.

[3]) Nisi adsit auxilium ex se liberum arbitrium ad actum usque perducens, sanans, corroborans: ligatum est, infirmum est, debile est, non potest ad vocationem consurgere; posse juvat, nihil agit, nisi auctum donet. Franc. de Avila Ord. Praed., ap. Liv. de Meyer (Eleuth.), Hist. Controv. l. 6. c. 15. p. 630. edit. Antverp. 1705.

[4]) Quantumlibet Petrus libere operetur, dum disponitur ad gratiam: *implicat tamen contradictionem*, quod simul stante eodem auxilio efficaci non consentiat Deo vocanti et praeparanti. Bannez, l. c. q. 23. a. 7. p. 309.; cf. ib. p. 279 et q. 14. a. 13. p. 214.

man aber zugestehen, der Wille setze einen der wirksamen Gnade entgegenstrebenden Akt, hätte man eine derartige Vereinigung von Gegensätzen [1]).

Diese Behauptungen folgern sich unmittelbar aus dem Begriffe der physischen Vorausbewegung, resp. der durch sich wirksamen Gnade. Mit jeder Bewegung ist nothwendig eine Veränderung gesetzt, da jedes Bewegen ein Verändern besagt. Diese Veränderung besteht rücksichtlich des Willens darin, daß dieser aus der Potenz zum Akte, aus der Ruhe zur Thätigkeit gebracht wird. Es ist somit nicht abzusehen, wie der Wille bewegt werden könne und zwar inwieferne er ein aktives Prinzip ist, ohne daß er einen Akt setze [2]). Falls also Gott den Willen bewegt, kann dieser nicht ohne Akt bleiben. Sowie Thätigkeit und Unthätigkeit nicht gleichzeitig in demselben Willen vereint sein können, ebenso unvereinbar ist es, daß Gott den Willen bewege und es erfolge seitens des Willens keine Bethätigung. Hierin liegt auch der Grund, warum jene Bewegung unüberwindlich und unausbleiblich ihre Wirkung erreicht [3]).

Dies ergibt sich auch aus dem ursächlichen Charakter der Vorausbestimmung, beziehungsweise der wirksamen Gnade. Eine Ursache

---

[1]) Repugnat simul conjungere cum illo (auxilio gratiae) contrarium dissensum, quia sic conjungere dicit expresse compositionem duorum oppositorum. Lemos, acta, p. 1052. Repugnant ad invicem auxilium efficax ad consentiendum et actualis dissensus. Alvarez l. c. disp. 92. n. 6. p. 615.

[2]) Etenim qua ratione fieri potest, moveri voluntatem quaecunque tandem illa motio sit, et moveri in ratione principii activi, nisi actum eliciat. Si enim moveatur, necesse est aliter se habere, et immutari ab eo statu, in quo erat potentia iners et otiosa, et ad actum reduci. Neque enim aliter intelligi potest voluntatem in ratione principii activi moveri, nisi quatenus ex potentia et otio ad actum revocatur. Massoul. l. c. I. diss. 2. q. 7. a. 6. p. 384.

[3]) Quia non stat, Deum nos movere, quin una moveamus, neque nos alio pacto movemur, quam agendo, fit inde, ut sicut non consistunt simul actio et cessatio ab actione vel contraria actio, ita prorsus non stat, nos a Deo moveri, quin simul agamus; et hinc est, quod per illam motionem insuperabiliter et indeclinabiliter dicimur agi. Reginald. l. c. I. c. 7. p. 57.



kann als solche weder sein noch gedacht werden ohne die ihr eignende Wirkung, besonders wenn sie eine unmittelbar und augenblicklich wirkende Ursache ist und somit Wirken und Wirkung zugleich eintreffen. Letzteres gilt nun von der wirksamen Gnade. Dem Dasein nach fällt sie und ihre Wirkung zugleich und unmittelbar nebeneinander ein, wenn auch der Ursächlichkeit nach die Gnade früher ist, weil sie eben die Ursache ist, welche die Thätigkeit hervorruft. Es ist das Gesagte so wahr, daß folgende Sätze eine Unmöglichkeit aussprechen und sich sohin jedem Verständnisse entziehen: Der Mensch steht unter der Einwirkung der Vorausbewegung und ist unthätig; der Mensch steht unter der Einwirkung der Vorausbestimmung und setzt einen dieser Vorausbestimmung entgegenstrebenden Akt; der Mensch hat die durch sich wirksame Gnade und handelt nicht [1]).

Aus dem Begriffe der wirksamen Gnade gelangen wir zu demselben Schlusse. Schlechthin wirksam kann nur jene Ursache genannt werden, deren thätige Kraft eine solche Stärke zu entwickeln vermag, daß sie die ihr entgegenstehenden Hindernisse und Hemmnisse zu beseitigen und ihre Wirkung unfehlbar herzustellen im Stande ist [2]). Versagt sohin der Wille seine Mitthätigkeit, liegt

---

[1]) Unde sicut causalitas actualis causae neque esse neque concipi potest, quin una sit effectus, maxime in instantaneis, in quibus simul est fieri et factum esse; ita praemotio seu praedeterminatio vel gratia per se ipsam efficax nec esse nec concipi quidem potest, quin simul sit ipsa causalitas et actio causae secundae; atque adeo nequidem instanti rationis in quo sive existentiae prior est praemotio seu praedeterminatio et gratia per se ipsam efficax, ipso actu, ad quem datur, quamvis sit prior prioritate instantis a quo sive prioritate causalitatis, quatenus est causa, cur causa secunda agat. Unde fit, *ut istae praepositiones ita sint impossibiles, ut nec intelligi quidem valeant:* Homo praemovetur, et non agit. Homo praedeterminatur, et facit oppositum hujus, ad quod praedeterminatur. Homo habet gratiam se ipsa efficacem, et non operatur. Reginald. l. c. c. 33. p. 320.

[2]) Esse igitur efficax importat virtutem activam non qualemcunque, sed cum aliquo vigore et robore, ratione cujus capax sit, de facto vincere ac superare obices et impedimenta suae operationis, ipsamque operationem infallibiliter inferre. Id. II. c. 52. p. 1220.

gerade hierin der Beweis, daß die ihm gewordene Anregung keine wahrhaft und eigentlich thätig anregende gewesen. Denn eine solche führt unfehlbar den Willensakt mit sich. Ist mithin dem Willen eine wirksame Gnade geworden, besteht zugleich und neben ihr ein entgegengesetzter Willensakt nicht fort [1]). Hierin liegt denn auch der Grund, warum die Gnade eine von innen heraus wirksame genannt wird. Sie führt eben den Willensakt mit solcher Unfehlbarkeit herbei, daß das Nichterfolgen der Willenszustimmung geradezu unmöglich wird [2]).

Endlich führt eine Betrachtung der göttlichen Willensbeschlüsse zu denselben Lehranschauungen. Die wirksame Gnade ist es ja, durch welche Gott seine ewigen Beschlüsse in der Zeit durchführt. Mit den Dekreten Gottes jedoch und der diese Dekrete vollziehenden Gnade ist die Nichtsetzung jenes Aktes, dessen Setzung Gott von Ewigkeit her beschlossen hat, unvereinbar [3]). Nach thomistischer Anschauung ist die wirksame Gnade gleichsam das Werkzeug, mit

---

[1]) Illa enim est motio vere et proprie movens, ad quam infallibiliter sequitur effectus. Si ergo stat dissentire cum illa motione, illa motio non movet voluntatem vere et active proprie. Dico ergo, ut ex Concilio Tridentino probavi, posita illa motione divina per auxilium movens vere et active proprie, non stare simul ponere contrarium dissensum. Lemos, acta, p. 1052.

[2]) Ab intrinseco tam efficax est (praemotio divina), ut infallibiliter inferat actum tanta infallibilitate, ut stante motione *prorsus sit impossibile*, actum non sequi. Sebille Ord. Praed., interpres thomist. l. 3. c. 1. sec. 5. p. 216. — *Impossibile* est, quod in voluntate ponatur (motio praevia) et voluntas non operetur actum illum, ad quem Deus movet efficaciter eandem voluntatem. Alvarez l. c. disp. 23. p. 187.; cf. Gonet, clyp. l. c. disp. 4. a. 5. §. 3. p. 356.

[3]) Praecipuum ex praerequisitis, ut homo per suum liberum arbitrium producat talem actum (puta conversionis ad Deum), est efficax Dei voluntas seu decretum, quo statuit ab aeterno, ut liberum hujus hominis arbitrium eliciat talem actum, et physica motio sive auxilium efficax, quo praemovet Deus voluntatem ad talem actum. At cum efficaci Dei voluntate seu decreto et motione vel auxilio pariter efficaci non stat simul, quod liberum hominis arbitrium non eliciat actum illum. Nazar. l. c. p. 716.; cf. Alvarez disp. 115. p. 758.

welchem Gott seinen ewigen Beschluß in der Zeit zur Ausführung bringt. Es muß die Gnade in dieser ihrer Eigenschaft eine ähnliche Unfehlbarkeit in Erzielung ihrer Wirkungen, und eine ähnliche Kraft haben, wie die göttlichen Dekrete selbst. Nun sind aber diese eine physische und wirkliche Ursache, die aus sich unfehlbar wirkt. Also hat auch die Gnade, als Werkzeug des göttlichen Willens, aus sich selbst Kraft und Unfehlbarkeit in und zur Hervorbringung ihrer Wirkungen [1]).

23. Diese ganze bisher entwickelte Lehre, nach welcher die göttliche Gnade den Willen begrifflich früher derart bestimmt und derart die Mitthätigkeit des Willens bewirkt, daß die Gnade und die Nichtzustimmung des Willens gleichzeitig und nebeneinander nicht bestehen können, erachten ihre Vertreter als die ausgesprochene Lehre des Kirchenrathes von Trient [2]).

24. In ununterbrochener Parallele mit den eben ausgeführten Behauptungen bezüglich der unentwegbaren Wirkung der Gnade, laufen bei denselben Schriftstellern andere mit gleicher Entschiedenheit aufgestellte Lehrsätze, welche die ungeschmälerte Freiheit des Willens unter der Gnadenwirkung feststellen und erklären. Für den Freiheitsgebrauch fürchten die Lehrer dieser Schule ebensowenig wenn sie sagen, der Mensch müsse wollen, als wenn sie behaupten, die Gnade bestimme den Willen solchergestalt zur Zustimmung, daß ihm nur die Setzung Eines durch die Gnade fixirten Aktes erübrige. Denn jenes Müssen und dieses auf

---

[1]) Gratia, qua Deus exsequitur, quod decrevit, eam debet habere infallibilitatem et efficaciam, quatenus est instrumentum divinae voluntatis, qualem habet ipsa divina voluntas seu divinum decretum. Sed divina voluntas seu divinum decretum est causa physica et realis, habens ex se ipsa infallibilitatem et efficaciam, ut est vis divina. Ergo gratia habebit etiam infallibilitatem et efficaciam ex se, ut est vis divina et instrumentum voluntatis divinae. Reginald. l. c. II. c. 52. p. 1222.

[2]) Dico, quod antequam voluntas dicat *volo*, antecedit prioritate naturae auxilium praeveniens divinae gratiae, *faciens, quod ipsa velit, et ita faciens, ut non stet simul dissentire.* Neque hoc est *contra* Concilium Tridentinum, imo est de illius expressa mente. Lemos, acta, p. 1053.

Eines beschränkte Wollen geschieht mit vollster Willensfreiheit [1]). Wie groß also auch immerhin die der Gnade zugestandene, unfehlbare, unveränderliche, unüberwindliche Kraft und Wirksamkeit sein

---

[1]) Größerer Schüchternheit begegnen wir diesbezüglich in neueren Behandlungen dieses Fragepunktes. In seiner „Ehrenrettung des Thomismus" sagt v. Schäzler (a. a. O. S. 99.): „die Herrschaft des Willens über seine Handlungen, wodurch das Wollen oder Nichtwollen in sein Vermögen gestellt ist, schließt zwar den äußern Zwang sowie die innere Nöthigung des Vermögens d. h. seine Gebundenheit an eine bestimmte Richtung aus (excludit determinationem virtutis *ad unum)*" u. s. w. Es ist allerdings wahr, kein Thomist lehrt „den äußern Zwang" und „die innere Nöthigung" des Willens unter der Gnadenwirkung; allein diese zwei Dinge sind keineswegs im thomistischen Sinne identisch mit der „Gebundenheit an eine bestimmte Richtung". Unbezweifelt lehren die Thomisten letztere. Denn wenn der Wille unter den Wirkungen der Gnade nicht umhin kann zu wollen, wenn es unmöglich ist, daß er nicht wolle, wenn er wollen muß, so ist hiermit offenbar „seine Gebundenheit an eine bestimmte Richtung" ausgesprochen. Obige Sätze sind aber thomistisch. So sagt Franz d' Avila O. P.: posito igitur, quod Deus operetur in nobis velle converti, ex ipsamet divinae motionis virtute fit, ut *non possim non velle* (de auxil. c. 19. p. 289 bei Liv. Meyer a. a. O.). Didakus Nunno O. P. schreibt: *impossibile est,* auxilium efficax movere voluntatem et ipsam non operari (in p. 3. q. 62. a. 5. bei Passagl. lithogr. de gratia, p. 930.; cf. Goudin, tract. theol. II. q. 5. a. 4. §. 4. p. 307.) Endlich lehrt Reginald: impossibile est, ut in eodem instanti causa sic mota a Deo non operetur. Cum enim movere et moveri sint correlativa, posito autem uno correlativo ponatur et aliud, et implicet alterum poni sine altero: sane posito quod Deus causam secundam moveat ad agendum, *debet causa secunda moveri et agere* ejusque motus et operatio *semper* conjungi cum motione Dei. (l. c. II. c. 28. p. 909.). — Auch der Gedanke: excludit determinationem virtutis ad unum, ist nicht genau thomistisch; denn eine determinatio ad unum schlechthin wird von den Thomisten der Gnadenwirkung nicht abgesprochen, sondern nur die determinatio ad unum *ex necessitate* oder *ad modum naturae.* So lehrt Nazar: dicitur autem (motio physica) determinatio, *quia determinat voluntatem ad unum non tantum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium,* licet non *ad modum naturae* (l. c. p. 788.: cf Alvarez l. c. disp. 115. p. 760. coll. disp. 22. et 24.: Gazzaniga. l. c. c. 5. p. 221.; Billuart, IV. de act. hum. diss. 2. a. 1. p. 184.;

möge, die Freiheit des Willens wird durch die Gnade nicht verletzt oder geschädigt, weil dem Willen das Vermögen des Widerstandes, ein der Gnadenwirkung entgegengesetztes Können bewahrt bleibt [1]).

Allein die Thomisten behaupteten nicht nur die Unverletztheit der Freiheit unter der Einwirkung der Gnade, sie suchten dieselbe auch dem Dogma entsprechend und wissenschaftlich festzustellen. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe war ihnen allerdings nicht unbekannt. Nach thomistischen Prinzipien hat Gott von Ewigkeit her jeden Akt festgesetzt und die physische Vorausbestimmung, beziehungsweise die durch sich wirksame Gnade vollzieht jene ewigen Beschlüsse in der Zeit, und zwar mit solcher Unfehlbarkeit und absoluten Sicherheit, daß die Gnade unmöglich ohne die beabsichtigte Wirkung sein kann. Diese Unfehlbarkeit der Gnadenwirkung mit der Freiheit in Einklang zu bringen, befanden die Thomisten selbst als den Kernpunkt aller Schwierigkeiten, die ihr System in sich trägt. Die erwähnte Schwierigkeit erschien Nazar so gewaltig, daß er der Ansicht sich hingab, sie sei überhaupt für unsern Verstand unlösbar [2]). Demselben Gedanken verleiht Alvarez einen ganz bestimmten Ausdruck, überdies mit dem Zusatze, eine Einsicht in die Art und Weise dieser Vereinbarung sei uns verschlossen und letztere selbst gehöre in das Gebiet des Glaubens. Hier müsse der Verstand sich dem Glauben als Beute überlassen [3]). Bannez seiner-

---

ib. a. 5. p. 245.; Gonet l. c. disp. 9. a. 5. §. 2. p. 459.: Xant. Marial. l. c. III. p. 378.; IV. rel. 2. sec. 6. p. 72.) Wenn somit Plaßmann (a. a. O. S. 333) schreibt: „die Freiheit steht entgegen der Bestimmtheit zu Einem (determinatio ad unum) wie Thomas immer wiederholt“, bringt ihn dieser Satz gleichfalls mit den Thomisten in Widerstreit. Ex triplici capite (so überschreibt Massoulié einen Artikel) *docuit S. Thomas*, jungi posse in voluntate *cum determinatione ad unum* indifferentiam ad plura (l. c. I. diss. 2. q. 7. a. 5. p. 374.; cf. ib. a. 4. et a. 6.) Aehnliches wäre über Zeiler (a. a. O. S. 136) und theilweise auch über Mittenmüller (Thomist. Aphorismen, Kathol. 1874. II, 651) zu sagen.

[1]) Utrumque enim, ut centies diximus, admittendum est, quod infallibiliter, insuperabiliter, immutabiliter voluntas hominis moveatur, et *tamen* huic motioni possit voluntas resistere. Massoul. l. c. I. diss. 2. q. 9. a. 7. p. 446.

[2]) L. c. q. 22. a. 4. p. 795. B.

[3]) L. c. disp. 118. p. 782.

seits weiß nicht, ob er mehr die Unwissenheit oder die Verwegenheit jener Theologen bewundern soll, die nachforschen, wie der Freiheitsgebrauch wirklich ein freier und nichtsdestoweniger von Gott vorherbestimmt sein könne. Vor allem, meint er, müssten jene Theologen glauben, ehevor sie sich über die Schwierigkeiten des Verständnisses beschwerten [1]). Zum Belege hiefür verweist er uns auf das Geheimniß der allerh. Dreifaltigkeit, das wir gleichfalls glauben ohne es zu verstehen [2]). Auch Massoulié heißt uns zum Glauben flüchten. Es gibt, sagt er, viel größere Geheimnisse, deren Wahrheit wir nicht anzweifeln, ohne jedoch ihre inneren Gründe erforscht zu haben [3]). Diese Zeugnisse, die sich unschwer vermehren ließen, beweisen zur Genüge, daß sich die Thomisten der Schwierigkeit, die ihr System dem Denken bietet, hinlänglich bewußt waren.

25. Wir wollen nunmehr die Grundgedanken der von den Thomisten angestrebten Lösungen dieser Schwierigkeit in gedrängter Skizze folgen lassen.

Daß irgendwelche Indifferenz ein wesentliches Postulat der Freiheit sei, kann nicht geläugnet werden. Offenbar stellt sich beim Wegfall jedweder Indifferenz sofort eine innere Nöthigung ein, ein naturnothwendiges Setzen des Strebeaktes und somit das Aufhören der Freiheit. Es entsteht nun die Frage, welche Indifferenz unserer Willensfreiheit wesenhaft zukomme. Auf diese Frage gibt man uns thomistischerseits die Antwort, wesentliche Momente der menschlichen Freiheit seien die aktive und die objektive Indifferenz. Die aktive oder positive Indifferenz jedoch ist nichts anderes, als die Setzung eines Willensaktes oder die Bethätigung der Willensfreiheit mit und unter der gleichzeitigen Befähigung des Willens, den entgegengesetzten Akt hervorzubringen [4]). Ein derartiger Willensakt ist aus dem Grunde ein freier zu nennen, weil das handelnde Prinzip, der Wille, freithätig vorging und demgemäß jenen

---

[1]) L. c. q. 23. a. 5. p. 288. A.

[2]) In 2. 2. q. 10. a. 1. concl. 3. doc. 3. p. 250. B.

[3]) L. c. I. diss. 2. q. 7. a. 1. p. 359.

[4]) Indifferentia positiva et activa nihil aliud est, quam positio alicujus actus seu determinationis voluntatis cum potentia ad oppositum. Graves. l. c. I. ep. 8. p. 92.

Akt setzen oder auch nicht setzen konnte und den gesetzten nach Belieben fortsetzen oder nicht fortsetzen kann [1]). Diese aktive Indifferenz also bildet das Formalelement unserer Freiheit [2]).

Nun haben wir uns noch über die objektive Indifferenz klar zu werden. Der Wille strebt nur jene Gegenstände freithätig an, die ihm vom Verstande als theilweise gute, theilweise minder gute vorgelegt werden. Sobald der Verstand dem Willen einen Gegenstand als absolut gut hinstellt, hört selbstverständlich die Freiheit auf, wie dies z. B. bei den Heiligen des Himmels bezüglich der Anschauung und Liebe Gottes der Fall ist. Weil nun der menschliche Verstand dem Willen niemals in diesem Leben einen Gegenstand so vorlegt, daß der Wille ihn nothwendig erfassen müsste, bleibt der Wille rücksichtlich der Anstrebung dessen, was der Verstand ihm vorstellt, stets frei. Hierin sehen die Thomisten den eigentlichen Ursprung und die tiefste Wurzel der aktiven Indifferenz des Willens d. i. der Freiheit [3]).

Der menschliche Wille bleibt also so lange frei, als die objektive Indifferenz des Urtheils des Verstandes intakt bleibt. Objektiv wird diese Indifferenz genannt, weil sie sich auf den Gegenstand des Strebevermögens bezieht; Indifferenz des Urtheils des Verstandes heißt sie deshalb, weil der Verstand über den vorgelegten Gegenstand kein absolutes Urtheil abgibt, sondern ein derartiges, daß dem Willen die freie Wahl betreffs des vorgestellten Gegenstandes verbleibt. Da nun aber gerade in letzterer die aktive Indifferenz des Willens d. h. die Freiheit liegt,

---

[1]) Actum secundum dici liberum . . . per indifferentiam, quam habet ad suum principium, quatenus scilicet poterat ab ipso produci et non produci, et productus potest continuari et non continuari. Xant. Marial. l. c. III. controv. 19. a. 10. c. 4. p. 377. D.

[2]) Formalis libertas arbitrii creati consistit formaliter in indifferentia activa ipsius facultatis liberae. Alvarez l. c. disp. 116. n. 8. p. 767.

[3]) Ergo in nobis indifferentia objectiva judicii, qua intellectus judicat, objectum propositum voluntati, ut prosequendum, non continere omnem rationem boni atque ita posse ab illa amari vel rejici: erit proxima radix et origo libertatis. Gonet l. c. disp. 9. a. 3. §. 3. p. 452.

erhellt zur Genüge, daß diese ihre letzte Wurzel in der objektiven Indifferenz des Urtheils des Verstandes habe [1]).

Wegen dieses engen Verbandes zwischen der aktiven und objektiven Indifferenz kann man deshalb auch behaupten, die menschliche Freiheit sei unser Willensvermögen selbst, in seiner Beziehung zu einem indifferent vorgelegten Objekte [2]).

Aus diesen Prinzipien gewinnen nun die Thomisten einen der vorzüglichsten Lösungsversuche der oben angedeuteten Schwierigkeit. Die aktive Indifferenz, sagen sie, verbleibt dem Willen so lange, als der Verstand dem Willen Objekte vorlegt, denen nur eine endliche und beschränkte Güte zukommt, und die sonach den Willen niemals zu nöthigen vermögen. Nun aber sind alle Objekte, die der Verstand in diesem Leben dem Willen vorlegt, von beschränkter Güte, die sich mithin auch auf die Motive und Mittel erstreckt, welche der Verstand dem Willen vorhält, um ihn zur Liebe seines letzten Endzweckes zu bewegen. Folglich ist die objektive Indifferenz des Urtheils des Verstandes stets vorhanden. Da nun aus dieser, wie aus ihrer Wurzel, die aktive Indifferenz des Willens erwächst, in welcher die Willensfreiheit wesenhaft besteht, so bewahrt der Wille immerdar die Fähigkeit, jenen vom Verstande vorgelegten Objekten sich zuzuwenden oder nicht, kurz er bleibt frei. Diese aktive Indifferenz des Willens wird nun aber auch durch die physische Vorausbewegung oder, was dasselbe ist, durch die wirksame Gnade keineswegs aufgehoben. Also schädigt die Gnade in keiner Weise

---

[1]) Quod si quaeras, unde originem habeat haec indifferentia activa, quae voluntatem creatam formaliter et essentialiter reddit liberam eique confert potentiam agendi vel non agendi, respondeo ipse cum S. Thoma, hanc indifferentiam activam, per quam voluntas creata potest agere vel non agere, suam habere originem ac radicem extrinsecam ex indifferentia objecti, quod intellectus proponit voluntati, et ideo a theologis appellari indifferentiam objectivam judicii rationis. Graves. l. c. p. 94. Cf. Alvarez l. c. n. 9. p. 768.; Reginald. l. c. I. c. 34. p. 380.; Nazar. l. c. p. 712.; Massoul. l. c. I. diss. 2. q. 3. a. 5. p. 285., et q. 7. a. 5. p. 375.; Gonet l. c. §. 3. „dico secundo"; Bill. IV. de act. hum. diss. 2. a. 5. p. 240 sqq.

[2]) Nihil est aliud (libertas), quam ipsissima potentia voluntatis ut connotans objectum indifferenter propositum. Sebille l. c. p. 220.

die Freiheit. Und in der That, es könnte die aktive Indifferenz nur dann als aufgehoben betrachtet werden, wenn ihre Wurzel, die objektive Indifferenz des Urtheils der Vernunft, vernichtet wäre. Letztere beläßt jedoch die Gnade durchaus unverletzt, da sie niemals bewirkt, daß der Verstand jenes Gut, wozu der Wille von Gott vorausbewegt wird, als das höchste Gut erfasse, sondern vielmehr bewirkt, daß er es als ein geschaffenes und endliches Gut erfasse, welches als solches selbstredend die objektive Indifferenz des Urtheils des Verstandes nicht zu vernichten vermag. Mithin wird auch die aktive Indifferenz des Willens, die in jener objektiven wurzelt, durch die Gnade nicht zerstört, und folglich kommt die Freiheit des Willens durch die Gnade in keiner Weise zu Schaden [1].

---

[1]) Essentia libertatis creatae, ut ostendimus, sistit in indifferentia activa voluntatis, quae, tanquam e radice, oritur ex indifferentia objectiva judicii rationis, quae est in intellectu. Atqui praemotio physica seu gratia per se efficax non tollit indifferentiam activam voluntatis. Ergo non destruit essentiam libertatis creatae. Probatur minor propositio: non potest tolli indifferentia activa, per quam potest voluntas agere vel non agere . . . nisi tollatur antecedenter indifferentia judicii rationis, quae est in intellectu. Atqui praemotio physica seu gratia per se efficax non tollit hanc indifferentiam objectivam judicii rationis. Ergo nec etiam tollit indifferentiam activam voluntatis, quae tanquam e radice prodiit ex indifferentia objectiva judicii rationis. Probatur minor propositio: ut praemotio physica seu gratia per se efficax adimat intellectui indifferentiam objectivam judicii rationis, deberet praemotio physica efficere, ut intellectus apprehenderet illud bonum, ad quod voluntas creata a Deo praemovetur, tanquam summum bonum (sola quippe apprehensio seu cognitio summi boni tollit indifferentiam objectivam judicii rationis, sicut docent omnes theologi). Atqui praemotio physica seu gratia per se efficax non efficit, ut intellectus bonum illud, ad quod voluntas praedeterminatur a Deo, apprehendat tanquam summum bonum, sed potius efficit praemotio physica, ut intellectus bonum illud, ad quod praemovetur voluntas, apprehendat cum indifferentia tanquam bonum particulare et creatum, quod subinde indifferentiam objectivam judicii tollere minime potest. Cum igitur praemotio physica non tollat indifferentiam objectivam judicii rationis, apertissime sequitur, indifferentiam activam voluntatis non tolli etiam a praemotione physica seu a gratia per se efficaci. Graves. l. c.

26. Außer diesem Lösungsversuche begegnen wir nicht selten auch folgendem. Gott bewegt jedes Wesen in einer der Natur des betreffenden Wesens angepaßten Weise. Deshalb bewegt Gott den freien Willen nicht nur zum Akte als solchem, sondern auch zum Akte, inwieferne er ein freier Akt ist [1]). Es entlehnt nämlich die Gnade ihre ganze Vollkraft der Allmacht Gottes. Die Allmacht Gottes verursacht aber nicht nur das Sein des Aktes, sondern auch dessen Seinsweise d. h. seine Freiheit. Folglich wohnt auch der Gnade die Kraft bei, nicht nur das Sein des Aktes zu bewirken, sondern auch dessen Freiheit [2]). Ja gerade deshalb bleibt die Willensfreiheit unversehrt, weil es der allmächtige Gott ist, der den Willen zum Akte bestimmt durch seine allvermögende Gnade, und weil er es ist, der da beschlossen und festgesetzt hat, daß der Gnadenakt ein freier sei [3]). Ueberdies liegt ein Widerspruch in der Annahme, es könne die Einwirkung des Schöpfers der Natur auf diese Natur deren Anlagen und Kräfte, die er doch schuf und

---

p. 98 sq. Cf. Bannez in p. 1. q. 19. a. 10. p. 255. C; Xant. Marial. l. c. p. 379. D; Nazar. l. c. p. 713. Alvarez, disp. 116. n. 9. p. 768., coll. disp. 18. n. 23. p. 124.; Gonet l. c. disp. 9. a. 2. §. 3. n. 34, coll. a. 5. §. 2. n. 32. p. 458.; Massoul. l. c. q. VII. p. 355—387.

1) Movet (Deus) non solum ad substantiam actus, sed etiam ad ejus modum, qui est libertas. Billuart II. de Deo, diss. 8. a. 4. §. 2. p. 217. Cf. Graves. l. c. I. p. 57.; Bannez l. c. q. 23. a. 13. p. 215.; Nazar. l. c. q. 22. a. 4. p. 792.; Alvarez l. c. disp. 22. p. 171.; Gazzan. l. c. p. 186. n. 103.

2) Gratia efficax a divina omnipotentia participat vim movendi liberum arbitrium; sed omnipotentia divina causat non tantum substantiam actus, sed etiam libertatem actus. Ergo etiam gratia efficax habet vim non tantum movendi ad substantiam, sed etiam ad libertatem actus. Mezger, l. c. III. tract. 9. disp. 6. a. 3. §. 1. p. 62.

3) Quia ab agente fortissimo gratia efficacissima divinaque omnipotentia voluntas applicatur, (ideo libertas integra est et liberrime voluntas operatur). Massoul. l. c. II. diss. 3. q. 2. a. 7. p. 43. — Ideo contingenter et libere erit, quia Deus decrevit, ut libere et contingenter sit. Goudin tract. theol. I. tract. 2. q. 2. a. 3. p. 224.

erhält, zu nichte machen oder auch nur schädigen [1]). Gott ist wesenhaft das primum liberum und besitzt somit in eminenter und vollkommener Weise jede Bethätigung der menschlichen Freiheit. Wenn also der Wille sich selbst zu bestimmen vermag, wie sollte die Allgewalt Gottes ihn nicht zu bestimmen, und nicht zu leisten vermögen, was der Wille selbst leistet? [2])

Der letzte Grund dieser Lösung liegt, wie man sieht, in der Natur der göttlichen Allmacht einerseits, andererseits in der Natur des Willensvermögens. Wenn jene fordert, daß ihre Beschlüsse und Einwirkungen unentwegbar sicher ihre Wirkungen herbeiführen, so erheischt dieses, daß der gedachte Vorgang ein freithätiger seitens des Menschen sei. Die unverrückbare Gewißheit, mit welcher die menschliche Zustimmung zur Gnadenwirkung erfolgt, bedingt und fordert zugleich die Freiheit dieser Zustimmung. Jenes will die Allmacht Gottes, dieses die Naturanlage des menschlichen Willens [3]).

27. Eine andere den Thomisten sehr geläufige Lösung der angeregten Schwierigkeit wird uns in folgender Weise geboten. Die Gnade führt nach thomistischer Auffassung ein Müssen mit sich, eine Unmöglichkeit der Nichtzustimmung und somit eine Nothwendigkeit des Mitwirkens. Allein diese Nothwendigkeit ist keine der Willensentscheidung vorangehende; eine solche höbe allerdings die Freiheit auf, weil sie eine schlechthinige Nöthigung wäre. Die von der Gnade herbeigeführte Nothwendigkeit erwächst

[1]) Plane repugnat, operatione causae, qua natura producta est productaque servatur, inclinationem naturae destrui vel minimum laedi. Massoul. l. c. a. 21. p. 97.

[2]) Cum Deus sit primum liberum et tale per essentiam, omnem libertatem creatam et participatam, omnemque liberam nostrae voluntatis determinationem, eminentissimo et perfectissimo modo continet magisque habet, ut inquit Augustinus, in potestate voluntates hominum, quam ipsi suas. Si ergo creata voluntas se ipsam quasi sua libertate praeveniens potest se in consensum liberum determinare, cur omnipotens eandem sua efficacia praeveniens, idem praestare non poterit? Gonet l. c. disp. 9. a. 7. §. 2. n. 137. p. 467.

[3]) Necesse est haec duo conjungi, et immobiliter agere et tamen libere agere; alterum ex efficacia divinae voluntatis, alterum ex conditione voluntatis creatae. Massoul. l. c. a. 5. p. 37.

allerdings aus einer der Willensbestimmung vorangehenden Voraussetzung, nämlich aus dem vorausbestimmenden Dekrete Gottes beziehungsweise aus der die Willensthätigkeit ursächlich bewirkenden Gnade; es ist jedoch offenbar falsch, daß jede vorangehende Voraussetzung den Freiheitsgebrauch schädige und behindere, zumal wenn diese Voraussetzung ein Dekret Gottes und seine Gnade ist. Denn das erste Prinzip und die letzte Wurzel der Freiheit kann doch diese nicht zerstören, da keine Ursache ihre Wirkung vernichtet, sondern vielmehr hervorbringt und erhält. Nun ist aber der Willensbeschluß Gottes und die aus diesem sich ergebende Gnade die Ursache, das wirkliche Prinzip der Freiheit. Folglich kann diese Voraussetzung die Freiheit nicht beeinträchtigen, sie bewirkt sie vielmehr und wahrt sie.

Wenn nun aber die dem Freiheitsgebrauche vorangehende Voraussetzung die Freiheit nicht aufhebt, kann auch die aus jener Voraussetzung erfließende Nothwendigkeit der Zustimmung und die Unmöglichkeit des Nichtzustimmens der Freiheit keinen Eintrag thun. Hat z. B. der Wille freithätig einen Akt gesetzt, dann kann er unmöglich zu gleicher Zeit einen entgegengesetzten Akt erzeugen. Auch hier liegt eine Unmöglichkeit, eine Nothwendigkeit vor, allein diese Nothwendigkeit tritt der Freiheit keineswegs entgegen, sie ist vielmehr eine Wirkung, eine Bethätigung, ein Zeichen der Freiheit. Nun wohlan, ebenso ist auch die von der Gnade herbeigeführte Nothwendigkeit keine Verletzung der Freiheit, sondern ihre Wurzel und Ursache. Und wie obige Nothwendigkeit eine der freien Willensentscheidung formell nachfolgende und mit ihr gegebene ist, so ist diese letzte Nothwendigkeit eine der Willensfreiheit virtuell oder äquivalent nachfolgende, inwieferne eben diese Nothwendigkeit in ihrer Wirkung die Freiheit wurzelhaft birgt und hervorbringt [1]).

[1]) Suppositio consequens non tollit libertatem, quia est effectus illius; a fortiori suppositio antecedens divinae praedefinitionis seu decreti praedeterminantis eam non destruet, quia, ut docent Thomistae, tale decretum oritur a prima radice et principio libertatis, infinita scilicet divinae voluntatis efficacia, ipsamque libertatem per modum causae seu principii actualis illius antecedit. Implicat autem, quod aliquid libertatem antecedat, ut causa liber-

Andere Thomisten nennen deshalb diese Nothwendigkeit der Zustimmung eine **begleitende** Nothwendigkeit, weil sie einestheils eben nur **begrifflich** der Willensthätigkeit vorangeht, anderentheils die faktische Ursache der freien Willensthätigkeit ist [1]).

Wieder andere Theologen dieser Schule nennen die in Rede stehende Nothwendigkeit geradezu eine **nachfolgende**, und brechen so durch den Ausdruck bereits der Schwierigkeit die Spitze ab. Es ist wahr, sagen sie, daß der Willensakt absolut sicher und unfehlbar sich vollziehen wird; aber hieraus folgt durchaus nicht, daß er ein Akt sein wird, der sich mit Nothwendigkeit vollzieht, weil eben Gott beschlossen hat, daß er freithätig gesetzt werde. Allerdings muß der Akt gesetzt werden, aber diese Nothwendigkeit ist nur eine solche unter der Voraussetzung, daß der Akt wirklich gesetzt werde, und somit ist sie keine **vorangehende**, sondern eine nachfolgende. Die **unfehlbare Gewißheit**, mit der sich der Akt vollzieht, ergibt sich aus dem Willensbeschlusse Gottes; die

---

tatis, et quod libertatem destruat: nam causa effectum suum non destruit aut annihilat, sed potius illum producit, fovet et conservat. Cum ergo Thomistae docent, decretum praedeterminans et physicam praedeterminationem et gratiam efficacem, quae ab illo fluunt et emanant, non aliter antecedere liberi arbitrii consensum et determinationem, quam per modum causae et principii actualis illius, et in tali decreto seu praedeterminatione et gratia efficaci solam prioritatem naturae et causalitatis agnoscunt, manifestum est juxta illorum principia, suppositionem illius quamvis antecedentem, non destruere, sed causare libertatem, et omnem necessitatem aut impossibilitatem ab ea inductam, non magis nocere libertati, quam illam, quae ad suppositionem ipsius actus liberi consequitur: sicut enim haec suppositio est effectus aut signum libertatis, ita et alia est illius causa et origo; et sicut prima formaliter consequitur libertatem, ita et altera est eam consequens virtualiter seu aequivalenter, quatenus ad effectum conservandi libertatem. **Gonet**, l. c. disp. 9. a. 7. §. 2. n. 134. p. 466. Cf. **Lemos**, acta, p. 1226.; **Alvarez**, disp. 112. n. 9. p. 617.; **Xant. Marial.** l. c. III. controv. 36. a. 6. c. 3. p. 744.

[1]) Non tam debet dici necessitas antecedens (quamvis sit a causa priori) quam necessitas concomitans, ea videlicet ratione, quia est a causa actu causante et faciente voluntatem actu causare et libere causare. **Reginald.** l. c. I. c. 34. p. 337.

Nothwendigkeit dagegen, mit der er gesetzt wird, ist nicht aus dem Dekrete Gottes abzuleiten, sondern einzig nur aus der Voraussetzung, daß der Akt gesetzt werde, und somit ist diese Nothwendigkeit eine der Willensentscheidung nachfolgende [1]).

Folgende Erwägung trägt zur Klarstellung dieses Lösungsversuches ebenfalls bei. Es ist allerdings wahr, daß aus der physischen Vorausbestimmung oder der wirksamen Gnade mit Nothwendigkeit auf die Mitwirkung des Menschen geschlossen werden kann [2]). Denn aus dem Vordersatze: Gott prädeterminirt den Menschen, ergibt sich mit Nothwendigkeit der Schlußsatz: also handelt der Mensch nothwendig. Allein die Nothwendigkeit der Absfolge trägt keineswegs eine Nothwendigkeit in den Schlußsatz hinein. Die Nothwendigkeit des Schlußsatzes richtet sich zufolge der Regeln der Dialektik nach der Nothwendigkeit des Vordersatzes. Nun hat aber der Vordersatz: Gott prädeterminirt den Menschen, nicht den Sinn: Gott bewirkt, daß der Mensch mit Nothwendigkeit handle, sondern: Gott bewirkt, daß der Mensch mit Freiheit handle. Denn die wirksame Gnade büßte ihren Namen ein, wenn sie den Menschen nicht zum freien Handeln brächte. Also kann auch der Schlußsatz keine von dieser verschiedene Nothwendigkeit besagen, sondern schließt ebenso, wie der Vordersatz, die Freiheit des Menschen ein. Folglich ist

---

[1]) Quamvis certissimum sit et infallibile, quod erit, si Deus decrevit, non tamen necessario erit, quia Deus decrevit, quin e contra libere erit, quia Deus decrevit, ut libere sit; et ex hoc, quod certissime erit libere, sequitur quod necessario erit, quia non potest esse et non esse; sed, ut vides, ista necessitas est ex suppositione, quod erit, et sic non est antecedens, sed consequens. Igitur certitudo et infallibilitas petitur ex decreto, at non necessitas, haec enim solum petitur ex suppositione, quod erit. Billuart, II. de Deo, diss. 8. a. 4. §. 2. p. 239.; cf. Goudin, tract. theol. I. tract. 2. q. 2. a. 3. p. 226. In communiori modo dicendi Thomistarum vere (praedeterminatio) *antecedens* est quantum ad infallibilitatis formalissimam rationem, licet sit *consequens* quantum ad rationem necessitatis. Sebille l. c. p. 220.

[2]) Semper (est) verum dicere arguendo a priori, ideo hominem consentire, quia gratia est efficax, nunquam vero ideo gratiam esse efficacem, quia homo consentit. Bill. VI. de gratia, diss. 5. a. 2. §. 2. p. 324.

die Nothwendigkeit, die mit der Gnadenwirkung verbunden ist, nur eine der Nothwendigkeit der logischen Abfolge entsprechende [1]).

28. Der letzte und zweifelsohne am öftesten angestellte Lösungsversuch wird uns in der berühmt gewordenen Unterscheidung zwischen dem zusammengesetzten und getheilten Sinne geboten. Kein ächter Thomist übergeht diese Lösung; aber fast ebenso oft kehrt die Klage wieder über Mißverständniß und Verdrehung dieser Lehre. Was bezweckte man also mit der erwähnten Unterscheidung? Man wollte eine Erklärung des thomistischen Gedankens bieten: der Mensch könne unter der Einwirkung der aktuellen Gnade keinen dieser Gnade entgegenstrebenden Akt setzen. Der Gang der diesbezüglichen Untersuchungen ist folgender. Die Dialektiker lehren, daß, wenn zwei Bestimmungen einem und demselben Subjekte beigelegt werden, die gleichzeitig und nebeneinander diesem Subjekte nicht zukommen können, der Satz, welcher die genannten Bestimmungen als zu Einem Subjekte gehörig ausdrückt, falsch zu nennen sei. In kurzer Terminologie nennen sie einen derartigen Satz *in sensu composito* falsch. So ist z. B. der Satz: die weiße Wand ist schwarz, im zusammengesetzten Sinne gefaßt, offenbar unrichtig, weil er, in diesem Sinne verstanden, einem und demselben Subjekte zwei sich aufhebende Bestimmungen gleichzeitig zuspricht.

Desgleichen nennen die Dialektiker jene zusammengesetzten Modalsätze irrig, welche z. B. die Möglichkeit des gleichzeitigen Bestehens

---

[1]) Idem est etiam sensus illius distinctionis de *necessitate consequentiae* et de *necessitate consequentis*. . . . Voluntas movetur per gratiam se ipsa efficacem; ergo non potest non agere. Consequentia necessaria est, consequens vero non propterea debet dici necessarium, sed juxta modum antecedentis. Sicut ergo antecedens verum est non necessario, sed libere, nedum libertate Dei libere moventis, sed libertate etiam ipsius hominis, quae involvitur in gratia per se ipsam efficaci, quia non esset efficax, nisi faceret, ut homo libere operaretur, aut nisi constitueret eum libere agentem et operantem: ita etiam consequens est quidem verum, sed veritate libera involuta in antecedente tanquam in causa actualis libertatis. Reginald. l. c. I. c. 34. p. 334.; Nazar. l. c. p. 792. B.

zweier sich entgegengesetzter Bestimmungen rücksichtlich desselben Subjektes aussprechen. Der Satz: es ist möglich, daß die weiße Wand schwarz sei, ist mithin, im zusammengesetzten Sinne aufgefaßt, falsch, weil er, in diesem Sinne genommen, die Möglichkeit des gleichzeitigen Bestehens zweier sich aufhebender Bestimmungen bezüglich eines und desselben Subjektes besagt, oder demselben Subjekte die Fähigkeit zu dem gleichzeitigen Besitze zweier sich ausschließender Bestimmungen zuerkennt, wiewohl es thatsächlich nur Eine derselben haben kann, und betreffs der anderen inzwischen nur die Fähigkeit oder Potenz zu deren Besitze bewahrt. Mit anderen Worten, es kann allerdings ein Subjekt die Fähigkeit zu verschiedenen sich gegenseitig verdrängenden Bestimmungen haben, allein diese Fähigkeit bezieht sich nicht auf den gleichzeitigen, sondern nur auf den successiven Besitz dieser Bestimmungen [1]. Sowie also der zusammengesetzte Sinn ein Subjekt bezüglich zweier sich entgegenstrebender Thätigkeiten oder Bestimmungen betrachtet, so denkt man sich im getheilten Sinne das Subjekt unter einem Akte oder einer Bestimmung mit gleichzeitiger Berücksichtigung des Vermögens, der Fähigkeit desselben Subjektes zu einem andern entgegengesetzten Akte [2].

---

[1]) Sciendum est primo, unam et eandem potentiam simul respicere formas oppositas, non tamen pro simul i. e. ut simul habeat utramque, sed alterutram. Ut superficies parietis potentiam habet ad albedinem et nigredinem, non ut habeat utramque simul, sed ut habeat alteram earum actu, alteram in potentia. Itaque si propositio sive de inesse sive modalis significat ambas oppositas formas eidem simul subjecto sive potentiae convenire, sensum habebit compositum et erit falsa, sicut haec praepositio: paries albus est niger, similiter haec: parietem album esse nigrum est possibile. Hac enim dicendi forma significatur in materia sive potentia parietis simul conjungi albedinem et nigredinem. Nazar. l. c q. 14. a. 13. p. 574. D. Cf. Xant. Marial. l c. IV. relect. 9. sect. 6. p. 293.

[2]) Sic ergo intelligenda est hac famosa distinctio sensus compositi et divisi, ut sensus compositus comparet cum actu aut cum praerequisitis natura tantum ad actum, non actum aut actum oppositum; sensus divisus dividit actum non a potentia ad non actum seu actum oppositum, sed a non actu tantum seu ab actu opposito. Bill. II. diss. 8. a. 4. §. 2. p. 218.

Unter den vielen Beispielen, die uns zur Klärung der Sache geboten werden, dürfte folgendes sich zumeist eignen. Wenn wir sagen: der Kranke kann gesund sein, der Sitzende kann stehen, sind diese Sätze im zusammengesetzten Sinne verstanden, nicht richtig; sie enthielten in diesem Sinne genommen einen Widerspruch, weil sie mit anderen Worten besagten, es sei möglich, daß der Sitzende, während er sitzt, stehe, und daß der Kranke, während er krank ist, gesund sei. Dagegen sind dieselben Sätze im getheilten Sinne gefaßt, richtig, weil sie nur behaupten, es sei möglich, daß der, welcher sitzt, stehe, und der, welcher krank ist, gesund sei, nämlich zu verschiedenen Zeiten [1]).

Diese Lehre findet nun auf die Gnadenwirkung in folgender Weise ihre Anwendung. Nach thomistischer Auffassung kann immerhin gesagt werden: der Wille vermag unter der Anregung der wirksamen Gnade seine Zustimmung nicht zu versagen. Allein es muß dieser Satz, falls er wahr sein soll, im zusammengesetzten Sinne verstanden werden. In diesem Sinne aufgefaßt besagt er eben nur, daß die wirksame Gnade und die faktische Verneinung der Zustimmung seitens des Willens sich gleichzeitig in demselben Willen nicht vorfinden können. Keineswegs wird aber durch obigen Satz ausgesagt, daß die wirksame Gnade und die Fähigkeit des Willens zur Nichtmitwirkung gleichzeitig unmöglich seien [2]). Umgekehrt ist der Satz, der Wille könne seine Mitwirkung vorenthalten, wenn er wolle, im zusammengesetzten Sinne verstanden, unrichtig. Denn in diesem Sinne genommen gestände er zu, daß die wirksame Gnade und die Nichtzustimmung

---

1) In his propositionibus: aeger potest esse sanus, sedens potest stare, sensus compositus est falsus, quia involvit incompossibilia; est enim talis: fieri potest, ut sedens, dum sedet, stet; ut aeger, dum aeger est, sanus sit; cum tamen sensus divisus sit verus: fieri potest, ut is, qui sedet, stet: qui est aeger, sit sanus, diversis scilicet temporibus. Lemos, Panopl grat. I. p. 4. c. 8. sqq.

2) Unde in praesenti controversia, quando dicitur, hominem motum auxilio efficaci non posse dissentire in sensu composito, nihil aliud significatur, nisi quod motio illa efficax et actualis dissensus non sint simul in eodem homine; non autem est sensus, quod motio efficax et potentia ad dissentiendum sint incompossibiles in eodem. Alvarez l. c. disp. 112. p. 615.

des Willens gleichzeitig nebeneinander bestehen könnten. Dies ist aber falsch. Folglich muß obiger Satz im einfachen Sinne verstanden werden [1]). Und in der That, der Satz, es könne der Wille unter der Gnadenwirkung seine Zuthat verweigern, kann, im zusammengesetzten Sinne verstanden, nicht als wahr bezeichnet werden, weil zu seiner Wahrheit zwei unvereinbare Gegensätze postulirt werden, nämlich die Gnade einerseits, andererseits der faktische Dissens des Willens. Diese Gegensätze schließen sich jedoch vollständig aus. Folglich ist obiger Satz im zusammengesetzten Sinne genommen unrichtig und falsch [2]). Dagegen ist der Satz, es könne der Mensch der Gnade seine Zustimmung versagen, im getheilten Sinne aufgefaßt, ganz wahr. Denn also verstanden bringt er den soeben ausgesprochenen Gedanken zum Ausdruck, daß nämlich der Wille auch unter der Gnadenwirkung das Vermögen, die Fähigkeit bewahre, nicht mitzuwirken, wiewohl dieses Vermögen sich niemals dahin bethätigen wird, daß die Nichtzustimmung faktisch einmal erfolge. Letzteres ist aber auch zur Wahrung der Freiheit gar nicht erforderlich, denn das eigentliche Wesen der Freiheit liegt eben in der Potenz, handeln zu können. Diese Potenz bleibt aber unbeschädigt, und somit auch das Wesen der Freiheit. Da aber anderntheils dieses Vermögen nicht zum Akte übergeht, sondern bloße Potenz ist, hat der Mensch selbstverständlich nicht das Vermögen seine Zustimmung zu verweigern in sensu composito d. h. er hat nicht die Fähigkeit thatsächlich und in Wirklichkeit seine Zustimmung vorzuenthalten, weil dies

1) Haec propositio: liberum arbitrium potest dissentire si velit, debet intelligi simpliciter loquendo, non autem in sensu composito, ita ut possint stare simul haec duo: scilicet hoc auxilium efficax existit in homine et homo resistit dissentiendo; ratio autem est evidens: voluntati enim ejus quis resistet? Bannez l. c. q. 23. a. 3. concl. ult. p. 279. C.

2) Ergo ad veritatem hujus propositionis: excitatus auxilio efficaci potest dissentire in sensu composito, requiritur, quod motio illa efficax et actualis dissensus possint esse simul in eodem; sed impossibile est, quod motio Dei efficax ad consentiendum et actus dissensus compatiantur simul in eodem. Ergo. Minor probatur: nam alias motio Dei efficax non esset efficax. Alvarez l. c.

der Natur und inneren Wesenheit der wirksamen Gnade widerstreitet [1]).

Ganz in derselben Weise erklären die Thomisten die tridentinische Lehre, es könne der Mensch die Gnade zurückweisen (sess. 6. c. 5.) und er vermöge, wenn er wolle, seine Zustimmung zu versagen. Diese Sätze, sagen sie, sind im getheilten Sinne zu verstehen, im zusammengesetzten Sinne aufgefaßt ergäben sie einen Nonsens. (So Bannez, a. a. O. S. 291; Lemos, S. 1090 ff.; Alvarez, S. 701; Reginald, S. 310 u. s. w.) Allein trotz dieses wesenhaften Widerstreites bleibt, wie bemerkt, die Freiheit des Willens unangetastet. Nach dem thomistischen Freiheitsbegriffe genügt es vollkommen zur Wahrung der Willensfreiheit, daß der Wille in dem Augenblicke, in welchem er der Gnade zustimmt, diese seine Zustimmung hätte vorenthalten können, wiewohl andererseits dieses Können sich niemals verwirklicht und ein faktisches, wirkliches Vorenthalten der Zustimmung durch die Anwesenheit der Gnade zur Unmöglichkeit wird [2]). So lange nämlich die Gnadenwirkung fortdauert, ist die Setzung eines der Gnade entgegenstrebenden Aktes unmöglich. Diese Unmöglichkeit ist mithin allerdings keine absolute, weil jenes Können absolut zum Akte fortzuschreiten im Stande wäre [3]); in Wirklichkeit jedoch

---

[1]) Docent (Thomistae), hominem, dum gratia per se efficaci est instructus, retinere veram ei dissentiendi seu non agendi potentiam in sensu diviso i. e. retinere potentiam gratiae per se efficaci dissentiendi, *divisam tamen et sejunctam ab actuali dissensu,* in qua potentia sistit genuina hominis libertatis ratio; hominem tamen praeditum gratia per se efficaci non retinere potentiam ei dissentiendi in sensu composito h. e. *non retinere potentiam ei dissentiendi conjunctam cum actuali dissensu.* Graves. l. c. I. p. 52.

[2]) Schola nostra thomistica constantissime tenet, ad liberam elicientiam actus pro aliquo instanti, sufficere, quod voluntas sit proxime pro eodem potens non agere, licet pro eodem ipsa negatio actus sit impossibilis ratione alicujus praerequisiti tunc existentis, cum quo negatio actus essentialem habet repugnantiam. Sebille, l. c. p. 212.

[3]) Voluntas nostra, etiam in statu, quo actu retinet praedeterminationem ad amorem, est vere proximeque potens ad non amandum.

geschieht dies niemals und es kommt, so lange die Wirkung der Gnade andauert, das erwähnte Können oder Vermögen des Willens niemals zur Verwendung. Die Gnade bewirkt ja gerade, daß jenes Vermögen nicht zum Akte kommt, weil, wie wir zum öfteren bereits hervorhoben, ein solcher Akt mit der Gnade sich nicht verträgt [1]). Letzterer Umstand läßt nichtsdestoweniger das Vermögen des Willens zum entgegengesetzten Akte als wahres Vermögen, als eigentliches Können neben sich fortbestehen, weil es eben zum Bestande eines Vermögens nach thomistischen Begriffen hinreicht, daß es absolut sich bethätigen könnte [2]). Aus diesem Grunde kann man es auch kein müßiges oder überflüssiges Vermögen nennen. Wenn beispielshalber ein Mensch niemals einen Akt des Hasses setzt, fehlt ihm desungeachtet hierzu das Können nicht, noch auch kann sein diesbezügliches Vermögen eine potentia frustranea genannt werden [3]). Ebenso könnte der Mensch sich selbst das Leben nehmen, oder unbekleidet durch die Straßen ziehen, oder auf dem Meere Jagden veranstalten und in der Luft fischen; falls er aus Vernunftgründen diese und ähnliche Handlungen unterläßt, fehlt

---

Sed in quo, quaeso, sensu? anne, quia sub illo statu etiam sit possibilis actualis positio non amoris? Hoc sane implicatorium est, cum in via D. Thomae praedeterminatio efficax infallibilem et insuperabilem connexionem habeat cum positione amoris. Solum ergo volumus, quod voluntas nostra etiam in statu, quo actu retinet praedeterminationem ad amorem, sit vere proximeque potens ad non amandum, in hoc sensu, quod habeat quidem proximam potentiam etiam pro illo statu retentae praedeterminationis, licet actualis positio non amoris nunquam sit retenta praedeterminatione possibilis; nam ad hoc, ut voluntas, etiam retenta praedeterminatione, sit proxime potens ad extremum oppositum, non requiritur, quod illud extremum, etiam retenta praedeterminatione, sit possibile, sed sufficit, quod sit possibile absolute. Id. ibid. p. 212.

1) Fatemur, Concilium (Trident.) loqui de potentia physica, quae potest reduci in actum absolute loquendo; sed tamen illa potentia nunquam reducetur in actum, stante in homine auxilio efficaci, quia ipsum auxilium facit, quod illa potentia non reducetur in actum eidem auxilio repugnantem. Alvarez, disp. 112. p. 620.

2) Goudin, tract. theol. I. p. 222.

3) Gazzaniga, l. c. n. 245. p. 227.

ihm dennoch das wahre Vermögen hierzu keineswegs, und es darf ihm demgemäß das Können hinsichtlich eines solchen Thuns nicht abgesprochen werden [1]). So kann ja auch ein Auserwählter verloren gehen, obgleich dieses Können nie zur Wirklichkeit wird, da Verdammniß und Auserwählung sich gegenseitig ausschließen. Absolut könnte es sich freilich realisiren, aber keineswegs unter dem Fortbestande der Vorherbestimmung. In derselben Weise kann der Wille der Gnade entgegenhandeln, aber dieses Können bleibt immerhin nur ein Können, so lange die Gnade anhält. Absolut genommen steht nichts im Wege, daß sich jenes Können bethätige; so lange jedoch die Gnadenwirkung fortdauert, kann eine derartige Bethätigung nicht erfolgen [2]). Zur ferneren Erklärung dieser Lehre dürfte außerdem auch folgendes Beispiel diensam sein.

Die vom Lichte erhellte Luft kann allerdings nicht gleichzeitig dunkel sein; es verbleibt ihr jedoch die Fähigkeit, dunkel zu sein. Das Licht benimmt der Luft nur die Finsterniß, keineswegs die Potenz, das Vermögen, finster zu sein, wie denn überhaupt das Vorhandensein eines Gegensatzes die gleichzeitige Existenz des anderen Gegensatzes unmöglich macht, aber dem Subjekte das Vermögen zur Aufnahme des anderen Gegensatzes nicht benimmt. In ähnlicher Weise behält also auch der Wille unter der Einwirkung der göttlichen Gnade das Vermögen zur Nichtzustimmung, wiewohl er faktisch seine Zuthat nie verweigern wird, es sei denn, daß die götttliche Einwirkung nachlasse; gerade so wie die

---

[1]) Massuel, l. c II. diss. 2. q. 7. a. 6. p. 381.

[2]) Dicendum, quod stantibus omnibus praerequisitis ad agendum, liberum arbitrium *potest* in sensu composito non agere *potentia separata et non reducenda ad actum; non* autem *potest* „non agere" *potentia conjuncta seu reducenda ad actum,* velut stante praedestinatione potest praedestinatus in sensu composito damnari, potentia non reducibili ad actum, quia talis potentia non pugnat cum praedestinatione; non autem potest damnari potentia reducenda ad actum, quia haec praedestinationem destrueret. — Et si replicatur, talem potentiam fore frustra, nego hoc, imo *absolute* non implicat ad actum reduci, sed tantum *stante praedestinatione.* Xant. Marial. l. c. III. controv. 19. c. 1. p. 371. B.

erhellte Luft auch dunkel sein kann, wiewohl sie nicht finster sein wird, außer es weiche das Licht zurück [1]).

Schließlich noch eine Bemerkung. Die Thomisten verwahren sich auf das Entschiedenste gegen folgende Auffassung ihrer Unterscheidung zwischen dem zusammengesetzten und getheilten Sinne hinsichtlich der Gnadenlehre. Sie behaupten, ihre Gegner hätten den Satz: der Mensch kann mit der ihm gewordenen Gnade nicht mitwirken, fälschlich dahin erklärt, daß obiger Satz im getheilten Sinne verstanden d. h. wenn die Gnade nicht da ist, thomistischerseits als wahr angenommen, im zusammengesetzten Sinne dagegen d. h. unter der faktischen Einwirkung der Gnade, als falsch bezeichnet werde. Es hätte nach dieser Auslegung der Mensch in Wahrheit das Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln, somit wirkliche Freiheit nur unter der Voraussetzung, daß die Gnade nicht auf ihn einwirke, unter der Gnadenwirkung jedoch falle jede Alternative weg und der Mensch setze in absolut unfehlbarer Weise den der Gnade entsprechenden Akt [2]). Mit Protest weisen also die Thomisten

---

[1]) Sicut aër positus sub luce retinet in sensu composito potentiam ad tenebrescendum verumque est dicere, aërem habere simul lucem et potentiam ad tenebras, quia unum oppositum expellit reliquum, non autem potentiam ad reliquum: ita voluntas posita sub decreto praedeterminante ad consensum, retinet potentiam ad dissensum verumque est dicere in sensu composito, posse dissentire, non tamen dissensuram, *nisi cesset decretum;* velut et aër lucidus potest tenebrescere, non tamen tenebrescet, *nisi abeunte lumine.* Id. IV. relect. 9. sect. 6. p. 298.

[2]) Decipiuntur aut decipiunt adversae partis propugnatores, dum in his de gratia per se ipsam efficaci quaestionibus, hujusmodi propositiones sic a nobis distingui volunt et explicant, ut dum dicimus hanc propositionem: *Homo gratia per se ipsam efficaci praeventus potest non agere,* esse veram in sensu diviso, sic intelligamus, si dividatur et auferatur gratia per se ipsam efficacem ab homine: dum vero falsam asserimus in sensu composito, intelligamus, si supponatur posita et composita gratia per se ipsam efficax in homine Verum iterum iterumque protestamur, sensum hunc divisum et compositum eo modo explicatum neque unquam fuisse nostrum neque modo esse. Reginald. l. c. I. c. 33. p. 320 sq. Cf. Bannez, Alvarez, Gonzalez etc. ap. Gonet l. c. disp. 9. a. 4. p. 454.

die ihnen zugemuthete Behauptung zurück, „daß der kreatürliche Wille das Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln und sohin die Freiheit nur so lange, als er nicht von der göttlichen praemotio berührt wird, keineswegs aber auch unter ihrem Einfluß besitze.“ [1])

Gegen das thomistische Gnadensystem, dessen Darstellung wir an der Hand der bewährtesten Auktoren dieser Schule [2]) versuchten, erhoben sich namhafte Gegner und brachten allerdings sehr schwerwiegende Anklagen gegen dasselbe vor. Dieses Lehrsystem, sagten sie, wahre die Freiheit des Willens nur dem Namen nach. Der Wille setze niemals einen der Gnade entgegengesetzten Akt, ja ein solcher Akt sei geradezu undenkbar und unmöglich, weil im wesenhaften Widerstreit mit der Natur der Gnade. — Das Vermögen zur Nichtmitwirkung, von dem die Thomisten reden, sei kein eigentliches Vermögen, kein wahres Können, da es, so lange die Gnade einwirke, niemals zur That, zum Wollen werde, ja seine Verwirklichung unter dieser Voraussetzung sogar unmöglich sei. — Die Zuthat des Willens erfolge mit Nothwendigkeit, und man nenne diese Nothwendigkeit, wie man wolle, thatsächlich ergebe sie sich aus der innersten Natur und Wesenheit der Gnade, die ein entgegengesetztes Wollen faktisch unmöglich mache. — Der Verstand möge das Objekt des Strebens dem Willen wie immer vorlegen, im Willen selbst ruhe die physisch prädeterminirende Gnade und

---

[1]) v. Schäzler a. a. O. S. 109.

[2]) Von der Berufung auf den h. Thomas standen wir ab, weil, wie eingangs erwähnt wurde, beide Parteien „sich durch das Ansehen des Lehrers, dem sie mit gleicher Ehrfurcht ergeben waren, schützen“, und beide „denselben Führer hatten, aber dort von einander abwichen, wo dieser den Weg nicht mit Bestimmtheit gezeichnet hatte“. (Kleutgen, Theol. III, 98 f.) — Ueber den theolog. Werth der von uns fast ausschließlich benützten Werke der Dominikaner vgl. Quetif, Script. Ord. Praed. und Hurter, Nomenclat. literar. — Der von den Karmeliten hergestellte *Cursus theol. Salmantic.*, den Scheeben (Dogmatik I, 449) „das großartigste und vollendetste Werk der Thomistenschule“ nennt, liefert für jeden der von uns aufgestellten Sätze die zutreffendsten und unumstößlichsten Belege. Cf. t. 5. disp. 6. dub. 1. §. 2. p. 512 sqq.; t. 6. disp. 7. dub. 4. p. 61 sqq., dub. 5. p. 142 sqq. edit. Lugdun. 1679.

bringe diesen unfehlbar, unüberwindlich, unabweislich zur Mitthätigkeit. — Ebenso werde die zureichende Gnade nur dem Namen nach gewahrt. Eine Gnade, die einer anderen Gnade benöthige, um ihre Wirkung zu erzielen, sei keine Gnade. Die thomistisch zureichende Gnade gebe ein Können, das unmöglich ein Wollen werde, es trete denn die durch sich wirksame Gnade hinzu. Niemals mache der Mensch von dieser Gnade Gebrauch, außer er werde überdies noch physisch prädeterminirt durch die von innen heraus wirksame Gnade. Demnach trage der Mensch an dem Nichtgebrauche dieser Gnade keine Schuld, weil er ja, um sie faktisch zu gebrauchen, der durch sich wirksamen Gnade bedürfe. Zudem sei die thomistisch zureichende Gnade ihrer innersten Beschaffenheit nach von dem Akte, auf den sie sich hinordne, getrennt, da sie nicht alles enthalte, was zu diesem Akte erfordert werde. — Es könne nach diesem Gnadensysteme dem christlichen Volke nicht über die Mitwirkung mit der Gnade gepredigt werden. Der gute Christ sei eben gut, weil die thomistisch wirksame Gnade auf ihn einwirke; der schlechte Christ sei deshalb schlecht, weil ihm diese Gnade abgehe, denn sonst wäre er unmöglich schlecht. Auch könne ihm nicht zugemuthet werden, etwas zur Erlangung der Gnade zu thun, z. B. zu beten; denn habe er die Gnade nicht, dann sei ein solches Thun und solches Gebet nicht möglich; habe er aber die Gnade, dann bedürfe es keiner Aufforderung, weil die Gnade nie ohne ihre Wirkungen sein könne. Der Mensch könne somit sorglos dahinleben, ja der Sünder könne sein Sündenleben damit entschuldigen, daß Gott zu jeglichem Thun uns physisch prädeterminire d. h. es in uns wirklich und wahrhaft bewirke, somit auch das sündhafte Thun. Alle Unterscheidungen, welche die Thomisten bezüglich dieser letzten und überhaupt aller Anschuldigungen vorgebracht hätten, trügen kein Licht, sondern neue Schwierigkeiten in ihr System hinein u. dgl. m.

Die hauptsächlichsten dieser Anklagen wollen wir ein anderes Mal auf ihre Berechtigung prüfen.

Die Genesis des modernen kirchenfeindlichen Zeitgeistes.

Ein geschichtlicher Rückblick.

Von Msgr. Dr. Albert Jäger.

Der Kampf, der in unsern Tagen gegen die katholische Kirche wüthet, ist eine offenkundige, allgemein bekannte Thatsache. Die Feinde der Kirche tragen ihre Sturmfahnen vor aller Welt zur Schau; sie arbeiten in offenen Angriffen mit den Waffen der rohen Gewalt, oder in den unterirdischen Gängen ihrer verborgenen Wühlerei. Eben so offenkundig ist das Ziel dieses Kampfes. Die Feinde haben es in ihren Manifesten ohne Rückhalt der Welt bekannt gegeben. Der Kampf gilt der Existenz der katholischen Kirche in ihrer ganzen äußern Erscheinung. Ihre hierarchische Ordnung soll zerstört, die Einheit zerrissen, die Glieder vom Haupte getrennt, wenigstens zur Auflehnung gegen dasselbe gereizt und verführt werden.

Der Kampf greift aber noch viel tiefer; er dringt bis in das innerste Heiligthum ihres Wesens; er wühlt hinab bis zu ihrem Fundamente: die Gottheit Jesu Christi, ihres erhabenen Stifters wird geläugnet; damit ihr Fundament untergraben, und ihr innerstes Wesen: die von dem Sohne Gottes gegründete Heilsanstalt, die Vermittlerin des göttlichen Erlösungs-Werkes an die Menschheit zu sein, zerstört.

So tief hat die Macht der Hölle noch niemals an den Grundfesten der katholischen Kirche gerüttelt, so unmittelbar auf das Prinzip ihres Lebens ist sie noch niemals losgegangen, wie in unsern Tagen. Das sind aber Alles bekannte Thatsachen, bedürfen zu ihrer Beglaubigung keines weiteren Nachweises.

Nicht so allgemein dürfte aber die Kenntniß verbreitet sein, wie sich diese infernale Macht von langer Hand her zu dem kirchenstürmenden Zeitgeiste unserer Tage entwickelt und herangebildet hat, wenigstens die Einzelnheiten und alle die Phasen, welche diese Entwickelung durchlief, dürften nicht einem Jeden gleich klar vor Augen liegen. Folgende Abhandlung machte es sich darum zur Aufgabe, die Genesis und den ersten Entwickelungsgang des modernen kirchenfeindlichen Zeitgeistes in gedrängter Kürze nachzuweisen.

Die Genesis des Zeitgeistes, von welchem die Rede ist, muß nach dem Dafürhalten des Verfassers in der Wechselwirkung gesucht werden, welche seit dem Beginne der neueren Zeit überhaupt, besonders aber seit dem 16. und 17. Jahrhunderte zwischen der Literatur und dem öffentlichen Leben stattzufinden anfing. Im Mittelalter war die Literatur nicht das Gemeingut aller Stände und Klassen der menschlichen Gesellschaft; sie war das Eigenthum der klösterlichen Genossenschaften, und wurde es, mit dem Entstehen der Universitäten, aller derjenigen, welche an diesen Stätten der Wissenschaft sich ihre Bildung holten. Mit dem Beginne der neueren Zeit verbreitete sich aber die Literatur nach und nach unter allen Ständen, und trat mit dem öffentlichen Leben, mit dem Denken und Handeln der Menschen, je nach ihrem Charakter und Geiste, in veredelnde oder in herabwürdigende Beziehung.

Als Geburtsstätte dieser Wechselbeziehung zwischen Literatur und öffentlichem Leben muß Italien bezeichnet werden. Diese einstige Heimat einer hohen Bildung wurde wieder die Wiege einer neuen Literatur, der Künste, der Bildung und Politik, aber auch einer verweichlichten Lebensweise, welche schon in Boccaccio's Decamerone und in Ariosto's Orlando furioso ihre nicht verdiente Verherrlichung fand.

Zunächst machte sich diese Wechselwirkung zwischen Literatur und öffentlichem Leben in England und Frankreich bemerkbar, aber schon in einem Geiste, der sich nicht blos, wie in Italien, mit der Moral, sondern schon mit der Kirche und Dogmatik des Christenthums in Widerspruch setzte. Der Engländer Thomas Hobbes, gebor. 1588, „ein kühner, verschlagener Mann, reicher an Witz als Gelehrsamkeit", schuf in seinen Büchern de cive und Leviathan eine Literatur, in welcher er den Ursprung der Religion von Gott

läugnete, die ganze Lehre von Gott als eine willkürliche Erfindung der Fürsten darstellte, hingegen im Leviathan die Willkür der Fürsten als im Naturrechte begründet zu behaupten versuchte. Wegen des Witzes und Hohnes, mit welchem er schrieb, bahnte er allen kühnen Spöttern geistlicher und weltlicher Herrschaft den Weg. James Harrington, gebor. 1612, und Algernon Sidney, gebor. 1622, arbeiteten als politische Schriftsteller den kühnsten französischen Republicanern des folgenden Jahrhunderts voraus. Während der Regierungszeit Karl's II. (von 1660 bis 1685) war eine leichtfertige und spottende Manier über Religion zu sprechen, eingerissen, die Folge des pietistischen und biblisch-schwärmerischen Unsinnes, den Cromwell und seine Heiligen in die Sprache eingeführt hatten.

Der Spötter Thomas Hobbes fand auf dem von ihm gebahnten Wege bald gleichgesinnte Nachtreter. Herbert von Cherbury (gebor. 1581), Haupt und Vater der Naturalisten (er hielt die natürliche Religion für hinreichend), Anton Graf von Shaftesbury (gebor. 1671 † 1713), ein Freund John Locke's † 1704, und Joh. Toland, 1670 katholisch geboren, aber früh zur reformirten Kirche abgefallen, erhoben sich kühn gegen das Christenthum, und griffen nicht blos die Geistlichkeit, sondern die Heilslehre selbst theils mit Witz und Spott, theils mit Heftigkeit und Erbitterung an. Obwohl Shaftesbury bei jeder Gelegenheit dagegen protestirte, daß er das Christenthum nicht für göttlich, und die Bibel nicht für eine göttliche Offenbarung halte, sparte er doch in seinen Werken keineswegs die spöttischen Ausfälle auf das Christenthum, und ließ den bitteren Einfällen, womit er dessen Lehren und sogar die von einer künftigen Vergeltung lächerlich zu machen suchte, freien Lauf. Er stellte als Prüfstein der Wahrheit den Satz auf, daß alles, was belachenswerth sei, auch falsch und verwerflich sei, womit er allen Spöttern über die ernsten christlichen Wahrheiten einen großen Dienst erwies. Den Freidenker Toland leitete seine Paradoxiensucht auf Abwege. Da er durch eine seiner ersten Schriften, in welcher er die christlichen Religions-Geheimnisse bestritt [1]), großen Unwillen erregt hatte, verleitete ihn Stolz und Rachsucht gegen die Geistlichkeit, ein von einem Muhamedaner

[1]) The Christianity not mysterious. 1696.

verfaßtes vorgebliches Evangelium des Apostels Barnabas als echt, alt und glaubwürdiger als die christlichen Evangelien mit blinder Hartnäckigkeit zu vertheidigen, um die ganze Geschichte des Ursprungs der christlichen Religion über den Haufen zu werfen.

Aus England wanderte diese Literatur über den Canal nach Frankreich, und fand dort um so günstigere Aufnahme, als der kirchliche und moralische Boden große Empfänglichkeit dafür entgegen brachte. Der kirchliche Boden Frankreichs war vielfach zerrüttet und zerklüftet durch die von dem niederländischen Bischofe von Ypern, Cornelius Jansenius († 1640) durch sein Buch „Augustinus" veranlaßten Streitigkeiten; ebenso durch den von dem spanischen Mönche Michael Molinos († nach 1687) hervorgerufenen Mysticismus und Quietismus, den die geistreiche, in ihrem Wandel makellose, aber geistig überspannte Frau Johanna von la Motte Guyon zu großer Spaltung und Erbitterung der Gemüther in Frankreich verbreitete. Für die Untergrabung der Auktorität des Papstes und der Kirche hatte Ludwig XIV. durch die ebenso willkürliche als gewaltsame Ein- und Durchführung der berüchtigten Gallicanischen Kirchenfreiheiten Sorge getragen. Fenelon schrieb hierüber: „Gegenwärtig kommen die Anmaßungen und Eingriffe nicht von Rom, sondern von der weltlichen Gewalt; der König ist in der Wirklichkeit mehr das Oberhaupt der französischen Kirche als der Papst. Die Auktorität des Königs über die Kirche ist auf die weltlichen Richter übergegangen; die Laien beherrschen die Bischöfe."

Schlimmer noch stand es um die moralischen Zustände Frankreichs. Was nicht schon Ludwig's XIV. schrankenlose Ungebundenheit und Gott und die Welt verhöhnender Uebermuth auf dem Gebiete der Sittlichkeit zerstört hatte, riß die Regentschaft des Herzogs Philipp von Orleans, zumal in den höheren Ständen, vollends nieder. Dieser Regent wird geschildert als ein Mann von nicht unbedeutenden Fähigkeiten; was ihn aber besonders auszeichnete, war die Genialität des Lasters, die absichtliche, aus einer teuflischen Philosophie entsprungene Verachtung jeder Tugend, aller Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit; seine Ausschweifung und Versunkenheit in niedrigen Lüsten, denen er Tage und Nächte fröhnte, machten ihn nicht einmal eines guten Vorsatzes fähig [1]).

[1]) F. C. Schlosser, Gesch. des 18. Jahrh. I. 281.

Der Hof dieses sittenlosen Herzogs verbreitete einen verpestenden Dunst in weite Kreise; die rohe Sinnlichkeit und Schamlosigkeit der hochgestellten Männer des Reiches vernichtete unter dem Volke alle Scham, und es muß zugegeben werden, wenn behauptet wird, „daß die Sittlichkeit jener Zeit nicht erst durch die Grundsätze eines Voltaire's und Helvetin verdorben wurde, sondern daß sie in deren Schriften nur den Ausdruck ihrer vorhandenen Schlechtigkeit fand.“ Indessen stand doch Literatur und Sittlichkeit, und Sittlichkeit und Literatur bei den Franzosen mehr als bei irgend einem andern Volke in inniger einander erzeugender Wechselwirkung. Literatur und Sittlichkeit wetteiferten mit einander an Schlechtigkeit.

Die frivole Literatur, deren Geburtsstätte nun Frankreich wurde, und die es in gleichem Maße, wie auf die Vergiftung der Moralität, so auch auf die Vernichtung des Christenthums abgesehen hatte, trat Anfangs aus Furcht vor Polizei und Geistlichkeit nicht in ihrer nackten Gestalt ohne Hülle und Schleier auf; sie verbarg sich in scheinbar tändelnder Form hinter Reisebeschreibungen, in denen das Christenthum als bei fernen Völkern vorhanden lächerlich gemacht wurde. Vairesse that es in seiner Geschichte der Severamben; Simon Tissot de Patot in der Reise und in den Abenteuern des Jakob Mossé; Fontenelle in der Beschreibung der Insel Borneo; Montesquieu ließ in seinen Briefen einen Perser nach Frankreich kommen und über die Kirche spotten; Heinrich Graf Bouillon Villers schrieb das Leben Muhamed's, um den Muhamedanismus im Vergleiche mit dem Christenthume zu glorifiziren. Selbst Peter Bayle (gebor. 1647 † 1706), der atheistische Verfasser des berüchtigten Dictionaire histor. et crit., verfuhr noch sehr behutsam. Durch das ganze Werk zieht sich zwar die Lehre, daß die menschliche Gesellschaft gar wohl ohne Religion bestehen könne, wie ein rother Faden hindurch; allein er wußte dieselbe mit einem so dichten Schleier zu umhüllen, daß man ungewiß bleiben konnte, ob er die christlichen Dogmen habe verspotten oder angreifen wollen.

Allein bald legten die Franzosen die Maske ab. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts bildete sich der unter dem Namen der Encyclopädisten bekannte Bund von Freigeistern, die von bitterstem Hasse gegen das Christenthum erfüllt, sich geradezu die

Vernichtung desselben zur Aufgabe machten. Vorläufer des Bundes waren der berüchtigte Freigeist Julian Offroy de la Mettrie, gebor. 1709, und der Baron von St. Evremond, Charles de St. Denys. Der erste wegen seiner Schriften nacheinander aus Frankreich und Holland vertrieben, fand 1748 bei dem Könige Friedrich II. von Preußen eine Freistätte, bis ihn 1751 seine Ausschweifungen aufrieben. Wessen Geistes seine Schriften waren, bezeugen schon deren Titel: Naturgeschichte der Seele 1745; der Mensch eine Maschine 1748; der Mensch eine Pflanze 1748; Reflexion über den Ursprung der Thiere; die Kunst zu genießen; die Venus metaphysique. Sie enthalten den crassesten Atheismus, Materialismus, und die frechste Theorie des Lasters. Selbst ein anderer Vorläufer der Encyclopädisten, der Marquis d' Argens sagte von diesen Schriften: „La Mettrie predige die Lehre des Lasters mit der Unverschämtheit eines Narren"; und doch wurden sie von dem scandalsüchtigen Publicum mit Gier verschlungen. Der zweite, der Baron von St. Evremond besudelte mit größter Frivolität alles Heilige. Sein der berüchtigten Frau Ninon de Lenclos gewidmetes Buch über die „Moral des Epicur" wurde Gegenstand der Unterhaltung ihrer liederlichen Abendgesellschaft; ihre Salons waren der Sammelplatz aller, die auf obscöne Genialität Anspruch machten; in dieser Schule des Lasters sammelte der junge Rousseau das Material für das erste Product seiner Feder, dessen Obscönität ihm die Landesverweisung zuzog.

Bald aber fanden Alle, die an der Vergötterung des Lasters und an der Ausrottung des Christenthums vereinzelt arbeiteten, einen einigenden Mittelpunkt an drei Männern, die seit ihrem Auftreten, und in Folge ihrer „teuflischen" Wirksamkeit mit Recht die Patriarchen des modernen Unglaubens genannt zu werden verdienten: François Marie Arouet de Voltaire, Denys Diderot, und Jean le Rond d'Alembert, die Urheber und Herausgeber der sogenannten großen Encyclopädie, eines Realwörterbuches, durch welches unter der Maske der Belehrung in allen Wissenschaften, Künsten und Gewerben die Leser dahin gebracht werden sollten, nicht blos den Glauben, der Tausende von Menschen tröstete und beglückte, gegen einen ganz trostlosen Unglauben zu vertauschen, sondern durch welches sie auch mit jenem Hasse gegen das Christen-

thum erfüllt werden sollten, von welchem Voltaire, Diderot und d'Alembert zu dessen Ausrottung angetrieben wurden.

In ihren Zusammenkünften im Hause des reichen pfälzischen Barons von Holbach wurde die Angriffsweise gegen das Christenthum berathen; die Rollen vertheilt, die Zweckmäßigkeit der vorgelegten Schriften geprüft. Als leitender Grundsatz galt der von Voltaire aufgestellte: „Daß 5—6 Männer von Verstand doch wohl im Stande sein müßten, eine Religion zu stürzen, die von 12 schlechten und dummen Menschen eingeschwärzt worden sei.“ Für die praktische Durchführung dieses Grundsatzes sorgte Voltaire durch die in immerwährender Wiederholung seinen Genossen in Erinnerung gebrachte Devise: „Ecrasez l' infame!“ zerschmettert, vernichtet die Infame, d. i. das Christenthum.

Der Erfolg dieser Wirksamkeit war ein unglaublicher. Zur Schmach des menschlichen Geistes und der menschlichen Gesellschaft muß gesagt werden, daß Voltaire und seine Genossen und ihre Bücher bei allen, die sich für gebildet hielten oder gehalten werden wollten, insbesondere an den meisten Höfen Europa's, als Orakel des guten Tones, des Witzes und der echten Lebensweisheit angesehen, und daß der Kampf gegen das Christenthum, gegen die Kirche und alles Bestehende so allgemein wurde, daß wer immer sich zur Klasse der Gebildeten zählte, an demselben theilnehmen zu müssen glaubte.

Nicht lange dauerte es, so fand dieser Geist Eingang und Verbreitung auch auf dem Boden diesseits des Rheines. Waren auch die Brücken, die ihn herüber leiteten, verschiedener Art, so war doch das hauptsächlichste Vehikel auch hier wieder die geschilderte Literatur, zwar nicht die frivole französische, sondern die englische, die, wenn sie auch ihres größeren Ernstes wegen dem deutschen Geiste mehr zusagte, freilich in ihrer Feindseligkeit gegen die Dogmen des Christenthums der französischen nicht viel nachstand. Ihre Einflüsse machten sich zuerst auf dem Boden der protestantischen Theologie bemerkbar. Johann Dav. Michaelis, Professor der Exegese in Göttingen, und Joh. Joach. Spalding, Propst und erster Pastor an der Nicolaikirche in Berlin waren es, welche die Deutschen zuerst mit den die Religion betreffenden Grundsätzen und Schriften der Engländer bekannt machten. Michaelis eröffnete im Jahre 1742 nach seiner Rückkehr aus England und

Holland Collegien über Theologie, und wendete die den Engländern entlehnte neue Kritik auf die Erklärung des alten Testamentes an. Spalding lieferte um das J. 1745 Uebersetzungen mehrerer englischer Werke über natürliche Religion, Deismus, kritische Prüfung des christlichen Glaubens u. s. w. Das Licht, welches dieser letztere den protestantischen Theologen leuchten ließ, wurde von diesen als ein überraschendes, bewunderungswürdiges Phänomen angestaunt. In ihre Fußstapfen traten Herm. Sam. Reimarus, Professor am Gymnasium in Hamburg, Joh. Mathias Geßner in Göttingen, Joh. Aug. Ernesti, Professor der Theologie in Leipzig, und Joh. Salomon Semler, Professor der Theologie in Halle. Von Ernesti rühmen protestantische Schriftsteller, daß von ihm die theologische Aufklärung vornehmlich in Kursachsen ausging, indem er sie auf eine liberalere Philosophie und liberalere theologische Ansichten gründete. An Semler wird als bleibendes Verdienst hervorgehoben, er habe keinen auf bloße Auktorität gegründeten Glauben angenommen, und seine freimüthigere Ansicht der christlichen Dogmen habe ihm einen ausgezeichneten Rang unter den (protestant.) Theologen des 18. Jahrhunderts eingeräumt. Demgemäß konnte es nicht ausbleiben, daß auf Grund dieser liberaleren und freimüthigeren Ansicht der christlichen Dogmen auf den protestantischen Hochschulen bald ein Geist der Neuerung, besonders in der Theologie, um sich zu greifen anfing.

Schon auf weitere Kreise wirkte der Berliner Buchhändler Nicolai. Mag das Motiv zur Herausgabe der „Allgemeinen deutschen Bibliothek“ seinerseits eine reine Geschäfts-Speculation gewesen sein, hervorgerufen durch den Erfolg der französischen Encyclopädie, so bemächtigten sich doch sogleich die Anhänger des Bundes der französischen Atheisten in Deutschlaad, zumal in Preußen, des Unternehmens. Nach ihrem Plane sollte die allgemeine deutsche Bibliothek für Deutschland gerade das werden, was die Encyclopädie für Frankreich war, der Hebel, das Christenthum auf deutschem Boden auszurotten, und an seine Stelle den Atheismus und Naturalismus zu setzen. Und in der That! Der Erfolg entsprach nur zu sehr dem Aufwande von Kräften und Mitteln. Die Zahl der Mitarbeiter stieg bald auf nahe 140, darunter durchgehends solche Gelehrte, welche zur Fahne des Unglaubens geschworen hatten, unter ihnen leider mehrere der ausgezeichnetsten Köpfe

Deutschlands, wie der dramatische Dichter Lessing, Teller, Prediger in Leipzig, Lüdke, Prediger in Berlin, Eberhard, Prof. der Medizin, Mathematik und Physik in Halle; Jerusalem, Vicepräsident des Konsistoriums in Wolfenbüttel, Moses Mendelsohn, genannt der Socrates unter den neueren Weisen, Salomo Semler, Prof. der Theologie in Halle, Karl Friedr. Bahrdt, Prof. der Theologie zu Gießen, und die zwei Philosophen Kant und Fichte. Eine gar wunderliche Persönlichkeit war Bahrdt. Anfangs Katechet an der Peterskirche in Leipzig, hierauf Professor der Philosophie in Erfurt, später Theologie-Professor in Gießen, Superintendent in Türkheim, Errichter eines Erziehungs-Institutes, durch richterliche Sentenz abgesetzt, hierauf flüchtig Privatdocent in Halle und zugleich Schenkwirth, zuletzt ein Jahr zu Magdeburg im Gefängnisse, endlich 1792 seinen Ausschweifungen erlegen. Bahrdt war ein Mann von ausgezeichneten Talenten, der aber in seinen Angriffen auf das Christenthum bis zur Läugnung der Gottheit Christi ging. Der Zweck, den sich die Herausgeber der Bibliothek ausgesteckt hatten, wurde um so sicherer erreicht, als man einerseits das in kurzer Zeit auf mehr als 100 Bände angewachsene Werk als ein unerläßliches Bedürfniß für jeden, der sich über Kirche, Literatur, Wissenschaft und Religion unterrichten wollte, anzupreisen, und anderseits einen Terrorismus auszuüben verstand, welcher fast sämmtliche Gelehrte der atheistischen Herrschaft unterwarf. Wer sich dieser halbwegs günstig zeigte, wurde bis zu den Sternen erhoben; Andere, die vor der Tendenz des gottlosen Strebens entweder warnten oder für einige Lehren des positiven Christenthums noch eintraten, wurden als Dummköpfe, Wahnsinnige, schändliche Andächtler, verkappte Jesuiten, Orthodoxenvieh, und Offenbarungsknechte verschrien.

Mit der religionverwüstenden Wirksamkeit der allgemeinen deutschen Bibliothek ging eine andere Thätigkeit gleicher Natur Hand in Hand. Die Stätte, von welcher diese Thätigkeit ausging, war der königliche Hof zu Berlin. Ohne Uebertreibung kann behauptet werden, daß der gefeierte König Friedrich II. von Preußen jener Mann war, der Deutschlands religiöse, moralische und politische Zustände von Grund aus erschütterte. Wie er nach dem geistreichen Ausspruche Josephs von Görres dem seit der Reformation in seinen Grundfesten wankenden, und seit dem westphälischen

Frieden einem Cadaver gleich auf dem Paradebette ausgestellten deutschen Reiche mit Hilfe französischer und deutscher Atheisten die letzten Exsequien hielt, so verpestete er durch sein Zusammenwirken mit jenen französischen Scheusalen der Menschheit, Marquis d'Argens, Voltaire und dem schändlichsten unter ihnen, la Mettrie, denen er an seinem Hofe eine Zufluchtsstätte eröffnete, Religiosität und Sittlichkeit bei dem deutschen Volke. In einer besseren Stunde seiner letzten Jahre bekannte er das selbst mit den zu seinem Großkanzler Carmer gesprochenen Worten: „Glaub' er mir, meine schönste Bataille wollte ich d'rum geben, wenn ich Religion und Moralität unter meinem Volke wieder da haben könnte, wo ich sie bei meiner Thronbesteigung gefunden."

In dem Kampfe gegen das Christenthum war er es, der mit kaltblütiger Ueberlegung einen Plan entwarf, der, wie der geistreiche Verfasser der „Geheimen Briefe über die preußische Staatsverfassung" S. 40—41 sich ausdrückt: „dem Christenthume das Messer an die Kehle setzen sollte", einen Plan, über dessen Kühnheit, als er den französischen Atheisten vorgelegt wurde, selbst Voltaire sich des Staunens nicht enthalten konnte. Friedrich beabsichtigte nichts geringeres, als die Ausrottung aller Klöster, die Einziehung ihrer Güter, die gänzliche Schwächung und endlich das Verschwinden des Episcopates [1]).

Wie weit die Dinge auf diesem Wege in Berlin schon bis zum J. 1750 gediehen waren, beweist der von dem preußischen Regierungs-Präsidenten Joh. Mich. Loën in einer „die einzig wahre Religion" betitelten Schrift gestellte Antrag: „Die allerheiligste Providenz, den philantropischen Cultus, als Vernunft-Gottesdienst an die Stelle des Christenthums zu setzen".

[1]) Man sehe die von August Theiner in seiner Geschichte der geistl. Bildungsanstalten auf S. 251—253 mitgetheilte Correspondenz zwischen König Friedrich und Voltaire vom 3. und 24. März und vom 8. April 1767. „Sehet da," schrieb Friedrich, „ein kleines Projekt, welches ich dem Patriarchen von Ferney zur Prüfung unterwerfe; ihm, als dem Vater der Gläubigen, kommt es zu, dasselbe zu berichtigen und auszuführen." Die Tagesgeschichte bezeugt, daß es im Bismarck'schen Preußen nichts Neues unter der Sonne gibt, sondern der Culturkampf seine Wurzeln in dem von Friedrich II. angebauten Boden hat.

Großen Vorschub leistete dem von den französischen Atheisten nach Deutschland verpflanzten Vernichtungskampf gegen das Christenthum die den Weg bahnende Gallomanie. Das seit den Tagen Ludwig XIV. grassirende Fieber der Nachäffung alles Französischen hatte seine verderblichste Wirkung auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichtes hervorgebracht. Unterricht und Erziehung durch Franzosen gehörte, wie der Gebrauch der französischen Sprache, zum Leben und guten Tone aller höheren Stände. Darum hatte D'Alembert in Paris ein eigenes Adreß-Comptoir für Bestellung französischer Hofmeister und Jugendbildner errichtet, und Aug. Theiner führt aus dem Journal de Luxemburg vom 15. Nov. 1783 die Versicherung eines deutschen Reichsfürsten an, daß Deutschland über 400 Hofmeister aus der Hand D'Alembert's erhalten habe. Durch diese französischen Jugendbildner, Lehrer und Gouvernanten wurde in Privathäusern wie in Instituten die Erziehung nach Rousseau's „Emil" geleitet, und der Jugend Voltaire's Schriften als bildende Lektüre in die Hand gegeben. Darum konnte der reformirte Prediger in Berlin, Joh. Friedr. Ulrich, in seinem Werke über den Religions-Zustand in den preußischen Staaten (Th. I. S. 508) mit Recht schreiben: „Voltaire habe mehr Schüler als man glaubt. Von der Toilette bis zum Weberstuhl wird er gelesen. Mit ihm in der Hand scheut sich der berlin'sche Jüngling nicht mehr aller Sittlichkeit Hohn zu sprechen, die ehrwürdigsten Dinge in der Welt zu lästern, die kräftigsten Grundsätze des Rechts, der Ordnung und des Anstandes über den Haufen zu werfen, über Gott, Unsterblichkeit, Gericht und Vorsehung zu lachen, und überhaupt sich eine Ehre daraus zu machen, Nichts zu glauben" [1]).

Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich, daß der neue dem Christenthume feindliche Geist auf deutschem Boden zunächst unter den Protestanten Eingang und Verbreitung fand. Es war dies die natürliche und nothwendige Folge der innigsten Verwandtschaft, die zwischen dem Prinzipe bestand, aus welchem die Angriffe der Engländer und Franzosen auf Kirche und Christenthum, zumal auf den Katholizismus, geflossen waren, und dem Prinzipe, auf welchem

[1]) Theiner a. a. O. S. 255.

der Protestantismus beruhte; beide waren Ausgeburten desselben Geistes, der Verläugnung und Verwerfung der göttlichen Autorität der Kirche, und der Vergötterung der Infallibilität des subjektiven und individuellen Meinungs-Stolzes. Es dauerte jedoch nicht lange, so drang diese Seuche auf deutschem Boden auch in katholische Kreise ein. Der erste, der davon ergriffen wurde, war der unter dem angenommenen Namen „Justinus Febronius" bekannte Weihbischof von Trier, Nicolaus von Hontheim. Bei manchen Verdiensten, die er sich um Trier erworben, litt er doch an der großen Schwäche, auf die Lobhudelei der schlauen Redactoren der Berliner deutschen Bibliothek Werth zu legen, und sich in dem gegen ihn ausgeworfenen Netze fangen zu lassen. Schon anrüchig in den Grundsätzen, welche er in der Schule von Espens in Löwen eingesogen, trat er im Jahre 1763 mit seinem berüchtigten Werke über die Gewalt des Papstes hervor,[1]) in welchem das ganze Fundament der Kirchengewalt, der Primat des päpstlichen Stuhles, untergraben wurde. Dem Papste wird wohl ein primatus honoris, aber nicht der Jurisdiction in der Kirche zuerkannt; der Papst rage über die Bischöfe nicht anders hervor, als wie ein Metropolit über seine Suffragane; die Päpste hätten mancherlei Rechte nur durch Concession der Bischöfe erhalten, diese könnten daher ihre Rechte zurückfordern, wodurch der ursprüngliche Zustand der Kirche wiederhergestellt würde; wollten die Päpste nicht freiwillig auf die angemaßte Gewalt verzichten, so sollten die weltlichen Fürsten die Forderung der Bischöfe selbst durch die Aufkündigung des Gehorsams unterstützen. Hontheim wurde nun freilich der Gegenstand der Bewunderung der Berliner deutschen Bibliothek; er war der Held, die Zierde des Jahrhunderts, der Stolz Deutschlands! — auf katholischem Boden hingegen war er es, der Allen, welche ihre heiligsten Pflichten verletzen, an Religion und Kirche Verräther werden wollten, den Weg gebahnt, und den weltlichen Fürsten bei dem Streben, ihre Macht auf Kosten der Kirche zu erweitern, die Angriffswaffen an die Hand gegeben. Die Folgen der von Hontheim aufgestellten Grundsätze ließen nicht lange auf sich warten; sie rangen schon im Nuntiatur-Streite und

---

[1]) Es führte den Titel: **Justinus Febronius de statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis. Bullioni et Francof. 1763.**

nicht lange nachher auf dem berüchtigten Emser-Congresse mit einem auf katholischem Boden in Deutschland noch nicht dagewesenen Ungestüm nach maßgebender Herrschaft.

Schon 1741 bei der Wahl des Kurfürsten Karl Albert von Baiern zum römisch-deutschen Kaiser stellte der Kurfürst von Trier, Franz Georg von Schönborn, den Antrag zur Aufnahme einer Bestimmung in die Wahlcapitulation, durch welche der Kaiser verpflichtet werden sollte, den Beschwerden der „deutschen Kirche" gegen Rom abzuhelfen. Mittlerweile erschien Hontheim's Werk, und schon im Jahre darauf, 1764, bei der Wahl Josephs II. zum römischen Könige, überreichte der Kurfürst von der Pfalz, Karl Theodor, das berühmt gewordene Monitorium palatinum. Dieses enthielt die Forderung, daß dem Papste alle Gerichtsbarkeit und Appellationsbefugniß im deutschen Reiche abgenommen werden sollte; die Streitigkeiten sollten fortan nicht mehr an die Nuntiaturen oder an die Curie geleitet, sondern durch eigene aus der deutschen Nation gewählte Richter entschieden werden. Wegen des im J. 1765 eingetretenen Todes des Kaisers Franz I. konnte dem Monitorium keine Folge gegeben werden. Hierauf erneuerten im J. 1769 die drei geistlichen Kurfürsten von Mainz, Trier und Köln [1]) dieselbe Forderung, indem sie dem Kaiser Joseph II. in 30 Beschwerden die Bitte vorlegen ließen, die „deutsche Kirche" wider die Eingriffe und Anmaßungen der römischen Curie zu schützen, und auf die Aufhebung der Nuntiaturen in Deutschland hinzuwirken.

Im Jahre 1780 zog der Bruder des Kaisers, der Erzherzog Maximilian, Coadjutor des obengenannten Erzbischofes von Köln, die 30 Punkte wieder hervor. Kaiser Joseph beeilte sich aber nicht, den Wünschen der geistlichen Kurfürsten zu willfahren; seine Gleichgiltigkeit hatte jedoch ihren Grund keineswegs in einer Rücksicht für den Papst, sondern in seiner gereizten Stimmung gegen den Kurfürsten von Mainz, auf dessen Betrieb gerade damals der von dem Könige von Preußen angestiftete „Fürstenbund" gegen den Kaiser zu Stande gekommen war.

Mit erneuerter Heftigkeit brach der Nuntiaturstreit im J. 1785 wegen der in München errichteten neuen Nuntiatur aus, und führte

---

[1]) Emmerich Joseph von Breitenbach-Burresheim; Clemens Wenzeslaus, Herzog von Sachsen; Maximilian Friedrich, Graf von Königseck.

zu dem berüchtigten Emser-Congreß, wo er auch seinen beklagenswerthen Abschluß fand. Die 3 geistlichen Kurfürsten sagten sich im Vereine mit dem Erzbischofe von Salzburg als Primas von Deutschland, Hieronymus Fürsten von Colloredo, mittelst der aus 30 Artikeln bestehenden sogenannten Emser-Punktationen in Betreff der Jurisdiction von dem päpstlichen Stuhle im Sinne der Neuerung fast gänzlich los. Freilich unterschrieben sie damit auch ihr eigenes Todes-Urtheil, indem das revolutionäre Prinzip, dem sie huldigten, sie, wie der Saturn seine eigenen Kinder, auffraß [1]).

Können alle bisher beschriebenen Wege, auf denen der antichristliche Geist der neueren Zeit seiner Entwickelung entgegen ging, nur einzelne Canäle genannt werden, welche von verschiedenen Seiten her, jeder in seiner Weise trübe Gewässer herbeiführten, so mündeten sie schließlich insgesammt in den das ganze frühere auf kirchlicher Grundlage aufgebaute religiöse Leben der Völker unterwühlenden und überfluthenden Strom der Freimaurerei, oder, namentlich im südlichen Deutschland, in deren weit verbreitete Abzweigung des Illuminatenthums ein. Gegründet wurde der Geheimbund der Illuminaten im J. 1776 von Adam Weishaupt, Prof. der Rechte an der Universität Ingolstadt. Seine Gehilfen waren der neapolitanische Edelmann Costanza, der baierische Regierungsrath in München Xaver Zwack, der Freiherr von Massenhausen, und ein gewisser Merz. Zur Ausbildung des Geheimbundes, wie zur Herstellung seiner Verbindung mit den Logen der Freimaurerei trug am meisten bei der hannöverische Freiherr von Knigge. Die Tendenz der Illuminaten war eine und dieselbe mit den Freimaurern, Sturz des Katholicismus als der festesten Burg des Christenthums, Sprengung der Verbindung zwischen Staat und Kirche, und schließlich Vernichtung der Throne wie der Altäre. Wie Voltaire den Zweck seines Geheimbundes mit den Worten bezeichnete: „Erdrosselung des letzten Königs mit den Gedärmen des letzten Priesters“, so sprach der baierische Regierungsrath Zwack das Ziel des Illuminatenthums mit dem Satze aus: „Allen Pfaffen und Schurken müsse der Garaus gemacht werden; Pfaffen und Fürsten müssen als die Bösen von der Erde verschwinden.“

---

[1]) Huth, Kirch.-Gesch. d. 18. Jahrh. II. 468—490.

Als Mittel zur Erreichung dieses Zweckes suchten sie sich der Presse, der Gelehrten und Schriftsteller zu bemächtigen, wozu Nicolai's Berliner deutsche Bibliothek hilfreiche Hand bot. Was nicht durch die Presse zu erreichen war, sollte durch eine geheime Legion von Spionen mittelst der von dem oben gekennzeichneten Gießener Theologie-Professor, Karl Friedr. Bahrdt geplanten „deutschen Union" bewirkt werden. Durch diese Union sollte die Herrschaft oder wenigstens der Einfluß der Illuminaten auf alle Druckereien und den Buchhandel, auf Lesegesellschaften und deren Lectüre, auf das Familienleben, auf Hofmeister- und Secretärs-Stellen, auf die Erziehung der Jugend von den Elementarschulen bis hinauf zu den Lyceen, auf die Besetzung der Lehrkanzeln an Academien und Universitäten, besonders auf die Erziehung des Clerus für den Altar gewonnen werden.

Der Plan gelang nur zu gut; denn bald verbreitete sich der Geheimbund der Illuminaten durch ganz Baiern, und über Baiern hinaus nach Franken, Schwaben, in die Rheinpfalz, selbst nach Tirol und Oesterreich. Schrödl schildert den Erfolg in nachstehender Weise: „Die Proselytenmacherei in Verbindung mit der allgemeinen Stimmung der gebildeten Klassen in Deutschland verfehlte nicht, dem Illuminaten-Orden, so nannte sich der Geheimbund, viele Anhänger zuzuführen. Alle Klassen und Stände, Gelehrte und Studenten, Vornehme und Lakeien, Künstler und Handwerker, Minister, Beamte, Officiere, Theologen, Prediger, Domcapitularen lieferten ihr Contingent; selbst Karl von Dalberg, Coadjutor von Mainz, trat den Illuminaten bei. Welchen Erfolg sie in Baiern erzielten, bezeugt ihre Versicherung, daß sie die Universität Ingolstadt ganz von den Jesuiten (d. h. von allen ihnen unbequemen) gereinigt, das Cadetten-Korps nach ihrem Plane eingerichtet, ihren Ordens-General Pylades (Weishaupt) [1]) zum geistlichen Rathfiscal gemacht, dadurch die Kirchengelder zur Disposition erhalten, ihre geistlichen Mitglieder gut mit Benefizien, Pfarreien, Hofmeisterstellen versorgt, ihren jungen Leuten Stipendien zugebracht, die deutschen Schulen ganz an sich gezogen, und selbst in die Justiz- und andere Collegien ihre Mitglieder in vorherrschender Zahl gebracht hatten" [2]).

[1]) Die Ordens-Mitglieder führten besondere Namen.

[2]) In Wetzer und Welte's Kirchen-Lexicon, Artik. „Illuminaten".

Nun darf es Niemanden Wunder nehmen, wenn der zum Riesen herangewachsene, der katholischen Kirche und dem Christenthume feindselige Geist die Runde durch Europa machte, und von Lissabon bis Petersburg, und von Neapel bis Stockholm einen von Erschütterungen und Umwälzungen begleiteten Sturm gegen beide erregte. Am südwestlichen Ende Europa's unternahm es der Marquis von Pombal mittelst eines bluttriefenden Schreckenssystems die Grundsätze der französischen Encyclopädisten den Portugiesen aufzuzwingen. In einem im Auftrage Voltaire's von D'Alembert ausgearbeiteten Plane sollte der Kampf gegen Kirche und Christenthum durch einen allgemeinen gleichzeitigen Sturm gegen die Jesuiten eröffnet werden. „Haben wir einmal die Jesuiten vernichtet," schrieb D'Alembert 1761 an Helvetius, „so haben wir mit der Infamen (mit dem Christenthume) gewonnenes Spiel."[1]) Zu diesem Zwecke schrieb D'Alembert seine zündende Broschüre: „Von der Zerstörung der Jesuiten". In dieser forderte er alle christlichen Regenten auf, das Beispiel Pombal's nachzuahmen, der bereits 1759 mit einer Gewaltthätigkeit die Jesuiten aus Portugal vertrieben, über welche, wie selbst Schlosser bemerkt, auch ein steinernes Herz von Schmerz ergriffen werden könnte[2]). Voltaire und Pombal beeilten sich dem Verfasser ihre Zufriedenheit zu erkennen zu geben; der erste, indem er ihn beschwor, muthig fortzufahren, und der Hydra die Köpfe zu zertreten; der zweite ließ ihm eine prächtige goldene Dose als Zeichen seines Wohlgefallens übergeben. Die genannte Broschüre wurde sofort das Signal zum Beginne des gemeinsamen Sturmes.

In Spanien ließ Aranda in der Nacht des 31. März 1767 auf einmal alle Jesuiten des ganzen Reiches, mehr als 5000, verhaften, wie Verbrecher an die Küste schleppen und auf lange schon bereit gehaltenen Schiffen mit einer höhnischen Zuschrift an den Papst nach Civita vecchia an die Küste des Kirchenstaates bringen[3]). In Neapel und Parma verfuhr man nach Schlosser's Ausdruck ebenso militärisch und mit Mitteln, die aus der Türkei stammen[4]),

---

[1]) Bei Theiner a. a. O. findet sich eine Sammlung von Stellen aus den Briefen Voltaire's an die Encyclopädisten, in denen er sie zum unablässigen Kampfe gegen die Infame auffordert. S. 222—223.

[2]) III. S. 81—83.

[3]) Schlosser a. a. O.

[4]) S. 78. 83.

gegen Papst und Jesuiten, wie in Portugal und Spanien. In Neapel war es der frühere toscanische Advocat Tanucci, in Parma der Franzose Wilh. du Tulliot, welche ihre Stellung als Minister zur Vernichtung der Klöster, speziell zur Vertreibung der Jesuiten, und zur Untergrabung des Ansehens und der Macht des päpstlichen Stuhles verwendeten. Als Papst Clemens XIII. zur Wahrung der kirchlichen Rechte in einem an den jungen Herzog von Parma gerichteten Breve sich auf die „Bulla in coena Domini“ berief, erhoben die Gesandten von Frankreich, Spanien, Neapel und Portugal ein förmliches Sturmgeschrei, forderten die Zurücknahme des Breve, und beantworteten die Weigerung des Papstes mit Gewaltthaten, indem Neapel und Frankreich auf das Eigenthum des päpstlichen Stuhles griffen, jenes auf Benevent und Pontecorvo, dieses auf Avignon und Venaissin.

In Frankreich waren die Jesuiten schon seit langer Zeit Gegenstand der Anfeindung der Jansenisten gewesen; im Laufe des 18. Jahrhunderts vereinigten sich mit ihnen im Hasse gegen den Orden das Parlament, die Encyclopädisten, und insbesondere der am Hofe Ludwigs XV. Alles beherrschende Minister und Freund Pombal's, der Herzog von Choiseul, und in seiner Hand, nach dem Grundsatze, daß an verdorbenen Höfen Weiber und Intriguen die besten Mittel zur Erreichung aller Zwecke seien, die Madame Pompadour, Ludwigs XV. Maitresse. Alle diese verschworen sich zur Vernichtung der Jesuiten in Frankreich. „Pombal hatte jährlich 800.000 bis 1,200.000 Ducaten für feile Schriftsteller gegen die Jesuiten verwendet. Choiseul überbot ihn noch; den Commissarien, welche für den Proceß gegen die Jesuiten niedergesetzt waren, und einer unzähligen Schaar von Schriftstellern, Advocaten, Parlamentsräthen, welche gegen die Jesuiten zu schreiben hatten, gab er, außer dem fixirten Gehalte, täglich noch ein Taschengeld von 2 Louisd'or. Der später so berüchtigt gewordene Präsident Roland opferte jährlich 60,000 Livres für ähnliche Zwecke. Die Jansenisten hatten sogar einen eigenen Stiftungsfond unter dem Namen „Heilandskasse“ errichtet, um Pamphletschreiber gegen die Jesuiten zu besolden“ [1]).

Die Gelegenheit, öffentlich gegen sie aufzutreten, kam daher allen Gegnern des Ordens erwünscht, als dieser im J. 1756 in

[1]) Theiner a. a. O. S. 232—233.

das Mißgeschick eines seiner Mitglieder, des P. La Valette, General-Procurators auf Martinique, verwickelt wurde. Das Parlament überschritt weit den eigentlichen ihm vorliegenden Anklagegegenstand, griff den Orden in seiner ganzen kirchlichen Verfassung und Existenz unter Anschuldigungen und Vorwänden an, welche der Geist der Lüge und Verleumdung erfand, und die heute noch, selbst in Parlamenten, von verblendeten Feinden des Ordens nachgeleiert werden, erklärte das Fortbestehen desselben, ungeachtet einer von dem französischen Clerus über Aufforderung des Königs verfaßten und von 47 Bischöfen und Prälaten unterschriebenen Schutzschrift [1]), für unverträglich mit dem Wohle des französischen Reiches, und mit Edict vom 6. Aug. 1762 für aufgehoben in Frankreich. Zwei Jahre weigerte sich der König dieses Edict des Parlamentes zu bestätigen, fällte aber endlich gedrängt von Choiseul und der Pompadour, im Dezember 1764 seine Entscheidung, durch welche er den Orden im Königreiche Frankreich aufhob, aber nicht, wie er erklärte, auf Grund der Processe, Proceduren und Decrete des Parlamentes, die er sämmtlich cassierte, sondern aus eigener königlicher Machtvollkommenheit.

Aber nicht blos an den bourbonischen Höfen des südlichen Europa's fand der combinirte Angriff auf das Christenthum in der Form eines gemeinsamen Sturmes gegen eines seiner festesten Bollwerke, gegen den Orden der Jesuiten, statt; auch an den nördlichen Höfen geschah dasselbe, wenn auch in anderer Weise. Da waren keine Jesuiten aus dem Wege zu räumen, wohl aber das, was von Sittlichkeit und positivem Christenthum noch vorhanden war, im Sinne der französischen Atheisten zu untergraben, und zu vernichten. In Dänemark verfuhr der vom Stadtphysicus zu Altona zum Leibarzte des geistig wie physisch verdorbenen Königs Christian VII., und vom königlichen Leibarzte zum allmächtigen Minister erhobene Emporkömmling Struensee mit der Volksreligion und dem Altlutherthum nach den Grundsätzen, welche Friedrich II., Voltaire und die Encyclopädisten gegen einander aussprachen. Er erließ in diesem Sinne ein zerstörendes Edict nach dem andern, und befliß sich nebenbei ohne Scham und Scheu einer Moralität, um derentwillen ihn der russische Gesandte Philosofoff einmal im Theater anspie.

[1]) „Avis des évêques de France sur l' utilité, la doctrine, la conduite et le regime des Jésuites de France.“

In Rußland impfte Katharina II., die nach der Ermordung ihres Gemahls Peter's III. die Regierung führte, die Grundsätze und die Moralität der französischen Freigeister ihren Russen ein. Sie selbst arbeitete an der Uebersetzung von Marmontel's histor. Roman „Belisar", einer Schrift, welche dem Laster. die Gestalt der Tugend gab; sie war es, welche D'Alembert und Diderot nach Rußland einlud, und ersterem sogar die Erziehung des Großfürsten Paul anbot; sie war es, die Voltaire's Bibliothek für ihren Palast ankaufte. Freilich wurde sie dafür, und weil sie überhaupt auf einer die Moralgesetze und das Criminalrecht verspottenden Höhe stand, von den Koryphäen des französischen Atheismus und von allen poetischen, philosophischen und rhetorischen Lobrednern als große Heldin, die „Semiramis des Nordens", gepriesen und verherrlicht!

Welcher Geist am preußischen Hofe waltete und davon ausging, bedarf nach all' dem, was über Friedrichs II. Freundschaft und gemeinsames Wirken mit Voltaire und Consorten oben mitgetheilt wurde, keiner weiteren Erörterung.

Wie die Einbürgerung dieses verderbenschwangeren Zeitgeistes in Oesterreich's katholische Länder stattfand, soll in einem anderen Artikel nachgewiesen werden.

Die Aufgabe der katholischen Wissenschaft in ihrem Verhältnisse zur protestantischen Theologie.[1)]

Von Professor J. Wieser, S. J.

Im Hinblicke auf die unermüdlichen und gewaltsamen Anstrengungen des glaubensfeindlichen Zeitgeistes, das Christenthum aus der menschlichen Gesellschaft gänzlich zu vertilgen und der theologischen Wissenschaft den Boden unter den Füßen hinwegzuziehen, möchte es beim ersten Anblicke fast als rathsam, ja als dringend geboten erscheinen, daß Katholiken und Protestanten ihre confessionellen Differenzen vergessen und alle ihre Kräfte zur Bekämpfung des gemeinsamen Feindes vereinigen, um so wenigstens den letzten Rest des christlichen Erbes zu retten und der Theologie noch ein bescheidenes Plätzchen in den Hallen der Wissenschaft zu sichern.

Es fehlt nicht an versöhnlicheren Protestanten, die ein solches Vorgehen empfehlen; aber im Allgemeinen hat sich seit dem Ausbruche des „Culturkampfes" unter den Protestanten eine ungewöhnlich erregte Stimmung, eine gewisse Gereiztheit eingestellt, welche dasselbe durchaus nicht begünstigt, sondern vielmehr die alten Vorurtheile wieder vom Neuen hervorzieht und nicht selten in den gehässigsten Ausfällen gegen die katholische Kirche sich Luft macht.

Wie die Katholiken ihrerseits sich zu verhalten haben, darüber kann kein vernünftiger Zweifel obwalten. So sehr sie Ursache haben, alles, was in Bekämpfung des destruktiven Zeitgeistes protestantischerseits geleistet wird, mit Freuden anzuerkennen, so sehr sie gleichfalls Ursache haben, anderen Confessionen, in wie weit es möglich ist, mit irenischen Bestrebungen entgegen zu kommen, so

---

1) Als Ergänzung zum Artikel des 1. H.: „Die Aufgabe der katholischen Wissenschaft in der Gegenwart".

wenig können und dürfen sie den katholischen Principien etwas vergeben, oder dieselben irgendwie in den Hintergrund stellen; denn das wäre nicht eine Erleichterung des Kampfes gegen den gemeinsamen Feind, sondern ein Antrag auf Capitulation, nicht eine Förderung der recht verstandenen Irenik, sondern geradezu eine Entwerthung aller irenischen Bestrebungen und Versuche.

Beim Katholiken handelt es sich nicht um Rettung eines Restes; bei ihm heißt es: Alles oder nichts! einen einzelnen Glaubenssatz fahren lassen und den ganzen Katholizismus als solchen preisgeben ist eines und dasselbe. Kann er auch dem modernen Zeitgeiste gegenüber manche einzelnen Wahrheiten für sich betrachtet vertheidigen, so liegt seine Stärke doch immer hauptsächlich in dem Ganzen, in den Principien, in dem großartigen Zusammenhange, in welchem alle einzelnen Lehrsätze unter sich stehen und sich gegenseitig tragen und stützen wie die Steine in einem Gewölbe, — sie liegt, mit einem Worte, in der Katholizität. Es wäre also eine ganz verfehlte Taktik, die Differenzpunkte, d. h. den specifisch katholischen Charakter gleichsam bei Seite zu setzen, um die Bundesgenossenschaft anderer Confessionen zu gewinnen, als ob jener Ausfall durch diesen problematischen oder vielmehr äußerst bedenklichen Gewinn gedeckt wäre.

Aber auch die Rücksicht auf die anderen Confessionen müßte eine solche Halbheit als ganz verkehrt und zweckwidrig erscheinen lassen. Denn sie könnte die Rückkehr derselben zur wahren Kirche nur erschweren, weil hiedurch die Nothwendigkeit einer solchen Rückkehr aus dem Gesichtskreise verdrängt und das Ansehen der Kirche untergraben würde.

Daraus ergibt sich von selbst die Antwort auf die Frage, wie sich das Verhältniß der katholischen Wissenschaft, beziehungsweise der katholischen Theologie zu dem Protestantismus und der protestantischen Theologie zu gestalten habe. Ihre dießbezügliche Aufgabe ist der früher besprochenen, die sie der modernen Cultur gegenüber zu lösen hat, ganz analog. Sie verträgt keine Amalgamirung [1],

---

[1]) Die von Döllinger befürwortete Anschauung, wonach Katholizismus und Protestantismus zu einer höhern Einheit sich zusammenschließen sollen, ist nur der Ausdruck des in der modernen Culturwelt, soweit sie noch idealeren Bestrebungen huldiget, schon lange herrschenden Eklekticismus

aber auch keine ihrer allgemeinen Bestimmung zuwiderlaufende Abschließung; sie hat immer und überall ihr eigentliches Wesen den Verhältnissen entsprechend zu entfalten, die feindlichen Gegensätze zu richten, das Gute aber sich unterzuordnen und mit ihrem Geiste zu durchdringen. Der Protestantismus muß, wie jede der Kirche feindliche Culturrichtung, durch das Selbstgericht, in das er durch Entwickelung seiner kirchenfeindlichen Principien verfällt, zur Verherrlichung der Kirche und ihrer Principien beitragen; er muß zugleich das natürlich Gute, das er zu Tage gefördert, die Schätze seiner Gelehrsamkeit, die Ergebnisse seiner Forschung zuletzt (wie es scheint, in naher Zukunft) ausschließlich der Kirche zur Verfügung stellen. Ist das nicht eine allzu gewagte Behauptung? Wir hoffen durch eine kurze und objektive Besprechung des gegenwärtigen Zustandes der protestantischen Theologie sie vollständig zu rechtfertigen. Es wird sich dann von selbst ergeben, was die Vertreter der katholischen Theologie ihr gegenüber zu beobachten haben.

Um eine Beurtheilung protestantischer Gelehrsamkeit und der Leistungen protestantischer Forschung im Einzelnen kann es sich hier nicht handeln; denn es soll ja nicht gezeigt werden, daß die protestantischen Gelehrten wenig geleistet haben, sondern daß ihre wirklichen Leistungen am Ende nur der Kirche zu statten kommen. Es handelt sich vielmehr um die Frage, ob die protestantische Theologie im Allgemeinen eines befriedigenden Zustandes sich erfreue, ob sie der Aufgabe und dem Zwecke der christlichen Wissenschaft entspreche und welche Zukunft für sie in Aussicht stehe. Weil jedoch die protestantische Gelehrsamkeit sowohl von Protestanten als von Namenskatholiken oft ungebührlich erhoben wird, um nicht etwa blos auf katholische Gelehrte, sondern auf die Kirche selbst

---

und Synkretismus. Sie würde gerade das Princip des Katholizismus verdrängen und somit den Katholizismus ebenso protestantisiren, d. h. vernichten, wie einst der Gnosticismus Christenthum und Heidenthum zu einer höhern Einheit verschmelzen, d. h. das erstere ethnisiren oder vernichten wollte. Die Kirche hat sich dem Ansinnen des Gnosticismus nicht gefügt; sie wird auch dem Ansinnen des modernen Synkretismus sich nicht fügen; denn sie kann ihrer katholischen Bestimmung, namentlich der Bestimmung, aus ihrem eigensten, innersten Wesen heraus alles zu bewältigen und zu durchdringen, das Widerstrebende aber auszuscheiden, niemals entfremdet werden.

und ihr Grundprincip einen Schatten zu werfen, müssen wir zur nothwendigen Orientirung einige Bemerkungen vorausschicken.

Die protestantische Theologie rühmt sich einer emsigen und vorurtheilsfreien Forschung; sie hat das methodische Verfahren von der Profanwissenschaft adoptirt, sie befleißt sich der Systematik; erfüllt sie also nicht alle Bedingungen, die überhaupt an die Wissenschaft gestellt werden können?

Nun ja, Emsigkeit der Forschung soll ihr nicht abgesprochen werden. Wie steht es aber mit der Vorurtheilslosigkeit? Ist das Lob, das sie selber sich spendet, begründet, und hat sie das Recht, mit Geringschätzung auf die katholische Wissenschaft herabzusehen, weil sie der freien Bewegung entbehre? Ich erwiedere zunächst auf diese zweite Frage. Man ist nur allzu sehr gewohnt, das katholische Auktoritätsprincip als Geisteskfnechtung und Hemmschuh des wissenschaftlichen Fortschrittes zu betrachten, aber gewiß mit Unrecht. Denn trifft der Vorwurf das Auktoritätsprincip als solches, so muß man consequenter Weise auch die Auktorität der hl. Schrift und der göttlichen Offenbarung überhaupt ihrer Geltung berauben. Von diesem Standpunkte aus ist dann nur mehr ein Schritt bis zum ethischen und socialen Radicalismus, der sich über alle der Menschheit von jeher heiligen Begriffe der Sitte und des Rechtes hinwegsetzt. Trifft er aber nur das katholische Auktoritätsprincip, so ist es unzulässig, die katholische Theologie schon deßhalb von vorneherein ohne weitere Untersuchung zu brandmarken, weil sie überhaupt von einer Auktorität sich beeinflussen läßt und nicht in voller Ungebundenheit sich ergeht.

Die Auktorität für sich betrachtet kann fürwahr ebensowenig als Hemmschuh der echten Wissenschaft angesehen werden, als die Empirik, die durch ihre Ergebnisse der Freiheit des speculirenden und systematisirenden Geistes bestimmte Grenzen steckt. Es kommt nur darauf an, wie die Auktorität in concreto beschaffen ist und welche Gewähr ihre Ansprüche und Forderungen bieten. Kann sie sich als unfehlbar ausweisen, so muß sie als sicherer Leitstern willkommen heißen, da es gewiß kein Vorrecht oder Vorzug der Wissenschaft sein kann, auf Gerathewohl der Wahrheit oder dem Irrthume zuzusteuern. Einer solchen Auktorität glaubt nun aber der Katholik in seiner Kirche sich zu erfreuen; er kann darum von ihrer Leitung keine Beeinträchtigung der tieferen Erforschung und richtigen Erfassung.

der Wahrheit befürchten und darf es auch keineswegs als Geistesknechtung ansehen, ihr zu vertrauen und sich hinzugeben, denn er hat für ihre Zuverlässigkeit die stärksten Garantien und ist insoferne in einer ganz anderen Lage als der Protestant, der auf die Bekenntnißschriften seiner Religionspartei schwören muß, und hiedurch eidlich zur Anerkennung eines durch menschliche Auktorität festgestellten Symboles sich verpflichtet, das die Anerkennung jeder menschlichen Auktorität in Glaubenssachen principiell verwirft.

Hiemit fällt der Vorwurf wegen Mangel an Unbefangenheit und Vorurtheilslosigkeit in sich zusammen, eben weil der katholische Gelehrte des sicheren Fundamentes, auf welchem die Auktorität der Kirche beruht, gar wohl sich bewußt ist. Wo ist das Vorurtheil? Es ist dort, wo man die wissenschaftlich wie praktisch gleich unantastbare Auktorität der Kirche von vorneherein verwirft, weil es der Parteistandpunkt also erheischt; es ist dort, wo man auf eine Auktorität sich beeidet, die in der That gar keine Garantien aufzuweisen hat und nicht einmal ohne inneren Widerspruch als Auktorität sich darstellen kann.

Wendet man dagegen ein, daß die protestantischen Theologen durch das auf die Bekennntnißschriften geleistete Gelöbniß sich meistens nicht binden, beengen, und beirren lassen, so entsteht die Frage: Was ist von dem inneren Werthe und Gehalte eines Bekenntnisses zu halten, das einen großen Theil der mit seiner Wahrung und Erklärung betrauten Theologen nöthigt, meineidig oder eidbrüchig zu werden? — Und sind diese Theologen wirklich frei von Vorurtheilen? Ich antworte: nein!

Es hat mit der Vorurtheilslosigkeit eine ganz eigene Bewandtniß. Die Urheber und Vertheidiger verschiedener Theorien, in denen mit Religion, Freiheit, Sittlichkeit, Gesetz, Recht, Pflicht, Eigenthum u. s. w. kurzer Proceß gemacht wird, bekennen sich insgesammt zu einer ungetrübten Vorurtheilslosigkeit; und doch beschaut jeder von ihnen die Welt durch eine gefärbte Brille, weßhalb auch der eine roth, der andere grün, der andere blau sieht, so daß am Ende die Farben des gewöhnlichen Spektrums gar nicht ausreichen. Die angebliche Vorurtheilslosigkeit ist selber nur ein Vorurtheil. Sie schreiben sich Vorurtheilslosigkeit zu, weil sie nur den ihrer Neigung entsprechenden Standpunkt respektiren und das verhäng-

nißvolle Vorurtheil haben, daß der sensus naturae communis nicht beachtet werden dürfe. Gott hat nicht umsonst den einzelnen Menschen in die gesellschaftliche Gesammtheit verflochten, in welcher der natürlich unbefangene Sinn im Allgemeinen immer sich Bahn bricht, alle Momente sich gleichmäßig Berücksichtigung verschaffen, und die praktische Bewährung dem theoretischen Urtheile zur Seite geht, so daß der Einzelne an dem geistigen Gemeingute der Menschheit ein Mittel besitzt, sich gegen die Gefahr eines einseitigen und subjektiv befangenen Aburtheilens sicher zu stellen, besonders wenn es sich um Wahrheiten handelt, welche das Interesse des Gemüthes überwiegend in Anspruch nehmen. Gebietet die Vorurtheilslosigkeit, daß man sich dieses Mittels entschlage? Sie gebietet, daß man sich seiner bediene, wenigstens als eines negativen Kriteriums.

Die Anwendung dieser Analogie auf die Vorurtheilslosigkeit in der theologischen Wissenschaft ergibt sich von selbst, nur muß man den Unterschied zwischen den natürlich erkennbaren und den geoffenbarten Wahrheiten im Auge behalten, da bei letzteren die Gefahr einer subjektiv-einseitigen Erfassung noch weit näher liegt, als bei ersteren. Es war offenbar nicht Gottes Wille, den Einzelnen den Schatz der geoffenbarten Wahrheiten ohne gesellschaftliche Vermittelung zugänglich zu machen; sonst hätte es der Geschichte der Offenbarung, der unmittelbaren Erziehung der Menschheit zur Aufnahme und Einlebung der geoffenbarten Wahrheiten von Seite Gottes, der Gründung der Theokratie und der Kirche, der Schaffung eines der Offenbarung entsprechenden lebendigen socialen Habitus durch innere und äußere Führung, durch übernatürliche Weckung, Erleuchtung und Leitung u. s. w. gar nicht bedurft. Gott hat das Depositum der Offenbarung einer gesellschaftlichen Auktorität, der Kirche, übergeben; in der Kirche und durch die Kirche soll die Erziehung, die Gott der Menschheit gegeben, den Einzelnen übermittelt werden; in ihr sollen Alle gewissermaßen an dem lebendigen historischen und socialen Habitus participiren; in ihr sollen sie die normale praktische Ausgestaltung des Christenthums finden, so daß sie es unmittelbar einleben können und dadurch auch das rechte Verständniß desselben gewinnen. Es kann also unmöglich sein Wille sein, daß diese Auktorität umgangen werde, und zwar schon deßhalb nicht, weil er nicht blos Belehrung und Leitung der Einzelnen, sondern direkt eine über-

natürliche sociale Verbindung, folglich auch Abhängigkeit von der übernatürlichen socialen Auktorität bezweckt; das beweist die ganze Geschichte der Offenbarung, das beweist die hl. Schrift, das beweisen die Geschicke der Kirche; nur protestantisches Vorurtheil kann es verkennen.

Kann es also eine Forderung der Vorurtheilslosigkeit sein, daß der Theologe von der Auktorität ganz absehe? Darf er eine richtige Erfassung der Offenbarung, die bis zum Anfang der Geschichte zurückgreift, auf die innersten und heiligsten Interessen des Gemüthes Bezug hat, alle Culturmomente in sich begreift, und die ganze Menschheit in der universalsten Weise zu erfassen und umzugestalten bestimmt ist, mit Sicherheit sich zutrauen, wenn er ohne Rücksicht auf die mit der Katholizität der Offenbarung von Gott zugleich gesetzte katholische Auktorität der Kirche, von seinem national und individuell beschränkten Standpunkte aus an sie herantritt? Muß er nicht Täuschung befürchten, selbst in dem Falle, daß nicht ererbter oder durch Gährung der Zeit heraufbeschworener Sektengeist ihn bestrickt und in seinen Zauberkreis hineingezogen hat[1])?

Es ist somit nicht blos keine Forderung der Vorurtheilslosigkeit, daß man von der kirchlichen Auktorität absehe; es ist ein Vorurtheil, daß dieselbe entbehrlich sei, und zwar ein äußerst folgenschweres. Die Renitenz gegen die Kirche beraubt den Protestanten nicht nur der Sicherstellung gegen Mißgriffe und Irrthümer, sie treibt ihn positiv zu einer ganz schiefen Auffassung der Offenbarungsthatsachen und zur Aufstellung und Vertheidigung einer Menge von irrthümlichen Sätzen. Die freie Forschung, deren er sich rühmt, ist mit der grundwesentlichen Klausel versehen, daß das Ergebniß der Forschung nicht Anerkennung der katholischen Kirche sei. Nun ist aber die Kirche und ihre Lehre mit der ganzen Offenbarungsgeschichte auf das innigste verflochten; er muß also nothwendig zu einer ganz irrigen Anschauung getrieben und zuletzt am Christenthum selbst irre werden.

---

[1]) Auf unmittelbare übernatürliche Erleuchtung kann sich der Theologe nicht berufen, zumal dann nicht, wenn er die Vermittelung der Kirche verschmäht; denn will Gott die Abhängigkeit von einer durch ihn gesetzten Auktorität, so wird er dem Eigensinnigen, der sich ihr entzieht, nicht unmittelbar zu Diensten stehen.

Aber muß nicht das Gefühl der Sicherheit, das die Auktorität dem Katholiken gewährt, den Trieb der Forschung knicken oder wenigstens hemmen? Das ist gar keine nothwendige Folge; das Interesse an der Forschung kann durch verschiedene Beweggründe gefördert werden und die Geschichte bezeugt, daß die größten Heroen katholischer Wissenschaft die treueste Hingebung an die göttlich gesetzte Auktorität mit dem regsten wissenschaftlichen Streben zu vereinen gewußt und gerade diesem Umstande ihre unsterblichen Verdienste um die theologische Wissenschaft verdanken. Gesetzt aber auch, der Konservatismus des katholischen Theologen würde die Beschleunigung des Fortschrittes in mancher Beziehung etwas hemmen, so würde das noch lange keine Inferiorität der katholischen Wissenschaft begründen. Die heidnischen Naturreligionen und Culturbewegungen eilten einst zum Theile sehr rasch voran, während die Offenbarung langsam, aber sicher, consequent, allseitig und harmonisch fortschritt und zuletzt alle Ergebnisse natürlicher Forschung mit Ausscheidung des Einseitigen und Irrthümlichen occupirte [1]).

---

[1]) Man könnte vielleicht sich für berechtigt halten, aus einer Zusammenstellung der thatsächlichen Leistungen ungünstige Folgerungen für die katholische Theologie abzuleiten. Allein diese hat im Großen und Ganzen eine solche Zusammenstellung gar nicht zu scheuen. Der protestantische Büchermarkt weist allerdings große Ziffern auf; aber nicht alles, was erscheint, kann als Förderung der Wissenschaft betrachtet werden; vieles trägt nur zur Verwirrung der Principien bei und ist für das Bedürfniß der Neuerung berechnet, während der Katholik sich veranlaßt sieht, immer wieder auf die alten Meisterwerke zurückzukommen, weil er in ihnen unvergängliche Schätze findet, und vorzüglich nur um sichere Resultate bekümmert ist. Es muß dazu noch bemerkt werden, daß es ganz unbillig und verkehrt wäre, wollte man die thatsächlichen Fortschritte der katholischen Theologie unbedingt als Maßstab zur Qualifizirung des Einflusses, welchen das Auktoritätsprincip übt und seiner Natur nach üben muß, betrachtet wissen. Denn der wissenschaftliche Fortschritt ist nach dem Zeugnisse der Geschichte von den mannigfachsten äußeren Bedingungen abhängig, die nicht in der Macht der Kirche gelegen sind. Ich kann mich hier auf eine Besprechung derselben nicht einlassen, muß aber bemerken, daß ein großer Theil der Hemmungen, mit welchen die katholische Wissenschaft in Deutschland zu kämpfen hatte, auf Rechnung des Protestantismus gesetzt werden muß, nicht etwa blos deßhalb, weil er mit Hilfe ausländischer Verbündeten das Vaterland dem traurigsten Ruine preisgab, den

Ueber das methodische Verfahren und die Systematik sei in aller Kürze Folgendes bemerkt. Das methodische Verfahren, wie es der Empirik entspricht, wird auch von katholischen Gelehrten angewendet, aber nur innerhalb der ihm naturgemäß zukommenden Grenzen. Die Ueberschreitung dieser Grenzen hat sowohl in der Profanwissenschaft als auch in der protestantischen Theologie unsägliches Unheil gestiftet. Namentlich muß das Bestreben, alles aus dem Zusammenhange zu reißen, und ohne Rücksicht auf die Bedeutung, die es in der übernatürlichen Ordnung beansprucht, nach der Analogie der Natur und der Profangeschichte zu beurtheilen, das Verständniß und die Würdigung der Offenbarung ganz unmöglich machen. Denn diese bildet ein harmonisches Ganze, so einheitlich geschlossen, daß das Einzelne nur in dem Ganzen und aus dem Ganzen seine Erklärung findet; sie fordert darum auch eine wahrhaft katholische Betrachtungsweise, wie sie dem Protestanten auf seinem Standpunkte nicht eigen ist.

Die Systematik wird oft nur als Formsache behandelt und verliert dann an Bedeutung, wenn sie nicht gar dazu dient, die innere Gehaltlosigkeit zu verdecken oder ein Gewebe von Irrthümern zu empfehlen. Es soll durch diese Bemerkung dem Streben zu systematisiren die gebührende Anerkennung keineswegs entzogen werden; aber es frägt sich, ob es in der protestantischen Theologie einen glücklichen Erfolg haben könne. Es kann selbstverständlich

---

nationalen Schwung lähmte, und das katholische Bewußtsein theils unmittelbar, theils mittelbar, durch Rückwirkung des protestantischen Territorialsystemes auf die katholischen Fürsten unterdrückte, sondern auch deßhalb, weil er einen großen Theil der edelsten Kräfte in der Beschäftigung mit der Abwehr und Restauration hinhielt, und den Eifer für manche Studien wegen des Mißbrauches, den er damit trieb, in katholischen Kreisen erkalten machte. Man hätte z. B. in den biblischen Wissenschaften katholischerseits ohne Zweifel mehr leisten können, als thatsächlich geschehen ist; aber der Protestantismus hat gewiß kein Recht, mit Ausdrücken des Vorwurfes oder der Schadenfreude auf das Versäumniß hinzuweisen. Ich meinerseits bin vollkommen überzeugt, daß die Scripturistik wie anderwärts so auch in Deutschland den glänzendsten Aufschwung genommen haben würde, wenn nicht die Reformation dazwischen gekommen wäre und die Beschäftigung mit der hl. Schrift durch Mißbrauch zu einem Hebel kirchlicher Auflehnung gemacht hätte.

nur dort gelingen, wo wirklich ein reich gegliederter und einheitlich geschlossener Wissensinhalt sich vorfindet. Ist das der Fall in der modernen Philosophie? Die darin herrschende Zerrissenheit gibt darauf Antwort. Ist es der Fall in der protestantischen Theologie? Die darin herrschende Zerrissenheit gibt darauf Antwort. Nur die katholische Kirche bietet ein reiches, allseitiges, consequent durchgeführtes, einheitlich vermitteltes und geschlossenes Lehrgebäude, sie allein ermöglicht also eine wahre Systematik.

Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir den Zustand der protestantischen Theologie näher prüfen. Gewährt sie in sich selbst betrachtet ein erfreuliches, ihrer Bestimmung und der Würde ihres Gegenstandes angemessenes Bild? Entspricht sie den Bedürfnissen der Zeit? Bewährt sie sich im Kampfe gegen die antichristlichen Bestrebungen der Gegenwart? Gibt sie Aussicht auf einen befriedigenden Abschluß? Alle diese Fragen sind leicht zu beantworten.

Wir erinnerten soeben an die in der protestantischen Theologie herrschende Zerrissenheit. Zur Rechtfertigung dieses Ausdruckes bedarf es wohl nicht vieler Belege. Denn es ist allgemein bekannt, daß auf dem Boden der protestantischen Theologie Orthodoxismus, Pantheismus und Semipantheismus, Rationalismus, Liberalismus und Radicalismus unablässig den Rang sich streitig zu machen bemüht sind. Wer Dorner's Geschichte der protestantischen Theologie zur Hand nimmt und flüchtig durchblättert, empfängt allerdings den Eindruck, daß die Entwickelung des Protestantismus und der protestantischen Wissenschaft in dem schönsten Geleise sich bewegt und einem glänzenden Ziele entgegeneilt; der Leser wird da in kühnem Schwunge so leicht über die rationalistischen und pantheistischen Abgründe, und über all' die tausendfachen Zerklüftungen fortgeführt, daß ihm dieselben eben nur als selbstverständliche Zierden des schönen Panorama's erscheinen müssen. Jedoch man braucht nur die Strahlen des durch geistreiche Idealisirung künstlich geschaffenen Nimbus zu zertheilen oder die Arbeit von Hausrath über Strauß und die Theologie seiner Zeit daneben zu halten, so gewinnt man alsbald einen ganz andern, keineswegs erfreulichen Anblick. Hausrath bezeichnet zwar den Strauß'schen Standpunkt als einen verfehlten, zeigt sich aber sehr erfreut, daß es der Theologie gelungen, das „Götterbild von Nicäa“ zu zerstören und einen menschlichen Christus

auf den Altar zu stellen! Er ist namentlich voll Anerkennung gegen die Verdienste, die sich Keim in dieser Beziehung erworben.

Noch bezeichnender ist es, daß Keim, der mit der Evangelienkritik frei genug wirthschaftet und keinen Anstand nimmt, dem Erlöser verschiedene Charakterfehler zur Last zu legen, seinerseits sich veranlaßt sieht, gegen den Rationalismus und den theologischen Liberalismus, dem „mit dem vorigen Jahrzehent die glücklichen Krautjahre aufgegangen", zu Felde zu ziehen und sich zu ereifern gegen die „radicalen Lärmer und Schwärmer", die über die Zerstörungen des Lebens Jesu so viel Lust und so wenig Schmerz empfinden, daß sie „die Stampfmühle sicher noch erfinden würden, wenn die Stampfmüller nicht längst zur Verfügung stünden". Die Maschine, bemerkt er, arbeitet so schön und glücklich, daß „der endlichen richtigen, rührenden Umarmung von Religion und Weltweisheit und der Einführung moderner Kultur mit ihren mancherlei ‚Anregungen' in's Plauderstübchen der Kirche so gar nichts mehr, dem Sieg eines vernünftig freien Christenthums aber Alles, nicht nur die Staatsgewalt, sondern das religiöse Gewissen deutscher Nation im Wege steht" [1]). Ein grelleres Schlaglicht könnte auf die protestantische Theologie wahrlich nicht geworfen werden. Wenn es so fortgeht, wird man bald bei einem Punkte angelangt sein, wo jeder Vernünftige sich die Frage stellen muß: Wozu bei einem solchen Stande der Dinge überhaupt noch das Theologisiren, es sei denn, um jeden theologischen Wahn zu zerstören? Wir würden es für ungerecht halten, die protestantische Theologie für alle destructiven Tendenzen, die auf ihrem Gebiete zu Tage treten, verantwortlich zu machen, wenn sie in ihren Principien einen festen Anhaltspunkt fände, über diese Tendenzen Gericht zu halten, und einen bestimmten Kreis zu ziehen im Stande wäre, über welchen keine nach links zielende Richtung hinausgleiten darf, ohne des Prädikates „protestantisch" oder „evangelisch" verlustig zu gehen. Aber da fehlt es. Nicht zu nahe an die Thore Roms! auf dieser Seite gibt es eine sichere Grenzmarke; auf der entgegengesetzten Seite aber keine. Es macht einen sehr peinlichen Eindruck, daß man selbst bei conservativeren protestantischen Zeitschriften bei jedem

---

[1]) Geschichte Jesu von Nazara, 3. Bd. S. IV.

Artikel erst den theologischen Standpunkt erforschen muß, den der Verfasser einnimmt.

Ich bin weit entfernt zu leugnen, daß unter den positiven Elementen der protestantischen Confessionen in neuester Zeit ein rühmliches Streben sich emporzuringen offenbar wurde. Es ließe sich auch unter den Gelehrten eine bedeutende Zahl von Männern namhaft machen, die redlich bemüht siud, von der abschüssigen Bahn sich ferne zu halten, und die um so mehr Achtung verdienen, je schwerer es ihnen fallen muß, gegenüber den Angriffen der rationalistischen Kritik ihren Standpunkt zu wahren. Aber wie soll es den positiven Elementen gelingen, die Oberhand zu gewinnen, da dem strebsamen Willen kein sicheres Princip zur Seite steht! Daß der confessionelle Symbolglaube nur eine morsche Stütze bietet, unterliegt keinem Zweifel. Schon der Gegensatz zwischen Lutherthum und Calvinismus bildet eine verhängnißvolle Klippe. Läßt man die Differenzpunkte fallen, so entfällt auch die Bürgschaft für das Uebrige; läßt man sie nicht fallen, so tritt eine unhaltbare Isolirung ein und es entsteht die Frage: Wer von Beiden hat Recht? Eine äußere Union kann den inneren Zwiespalt nicht heben. Das Schlimmste aber ist, daß schon durch den ursprünglichen Charakter der Reformation fast alle Anhaltspunkte ausgeschlossen sind, welche den Vorkämpfern einer conservativeren Richtung gegen die Angriffe des destructiven Liberalismus zu Statten kommen könnten. Das Ende gleicht dem Anfang. Wir sehen jetzt alle jene Unzulänglichkeiten, Schwankungen und inneren Widersprüche wieder hervortreten, die zur Zeit der Reformation ihren Urhebern so bittere Verlegenheiten bereiteten, und es ist das keine zufällige Erscheinung; es mußte so kommen. Die bekannten Streitigkeiten, welche zuletzt das Reformationsdrama krönten, wichen einem Frieden, der nicht auf endgiltiger Austragung der gegenseitigen Fehden, nicht auf Hebung der inneren Widersprüche beruhte, sondern insoweit er nicht von außen durch die Fürsten dictirt oder durch den Gang der Ereignisse herbeigeführt wurde, eigentlich nur der Inconsequenz sein Dasein verdankte, indem das alte Auktoritätsprincip und die Achtung vor dem Ueberkommenen in anderer Weise sich wieder Geltung verschafften und dem Processe der Auflösung eine Zeitlang entgegenwirkten. Die ganze Bewegung ist so zu sagen nur zufällig in's Stocken gerathen; die Neuzeit hat sie wieder in

Fluß gebracht. Die Vertreter des liberalen und radicalen Fortschrittes können sich rühmen, daß sie in gewisser Hinsicht das begonnene aber unvollendet gelassene Werk consequent fortführen. Man beseitigte die Auktorität und proclamirte freie Forschung (in religiösen Dingen beinahe gleichbedeutend mit subjectivem Belieben); sie machen damit Ernst und können demnach ohne Verletzung des Principes nicht verantwortlich gemacht werden, wenn sie zu anderen Resultaten gelangen [1]). Die letzte Folge kann keine andere sein als eine allgemeine Zersplitterung und Zersetzung.

---

[1]) Luther legte den Maßstab subjectiver Werthschätzung an den Kanon der hl. Schrift; es ist also seinem Geiste gemäß, wenn Andere dasselbe thun und bei verschiedener Subjectivität selbstverständlich zu einem anderen, viel weiter reichenden Ergebnisse kommen. Wenn man im 16. Jahrhunderte die Sittlichkeit von der Religion trennte und die erstere der ihr zukommenden Bedeutung beraubte, jetzt aber das Verhältniß einfach umkehrt, so ist bei allem Gegensatze der maßgebende Factor derselbe geblieben: das subjective Interesse, die Strömung der Zeit. Die theologischen und christologischen Dogmen sind nur darum einer Revision von Seite der Reformatoren entgangen, weil sie die damals brennenden Fragen nicht berührten oder wenigstens nicht zu berühren schienen; seitdem sind aber andere Fragen und andere Anschauungen in den Vordergrund getreten, die mit jenen Dogmen sich nicht befreunden mögen; kein Wunder also, daß man sich beeilt, das Versäumte nachzuholen. Es ist nur leidige Consequenz, wenn man jetzt die Anschuldigungen, die Luther einst gegen die katholische Kirche erhob (bezüglich des Gesetzes, der Ascese u. s. w.) etwas weiter ausdehnt und Christus selbst eines beschränkten Standpunktes zu beschuldigen sich erfrecht; denn daß die alte Kirche ihren erhabenen Stifter richtig aufgefaßt und wiedergegeben, kann keinem Unbefangenen entgehen. Keim findet es für gut, zur Entschuldigung des Herrn, dem er, wie schon bemerkt wurde, verschiedene Charakterfehler zuzuschreiben sich erfrecht, in blasphemischer Weise auf Luther hinzuweisen, der ja auch von Härte nicht frei gewesen. (A. a. O. 3. B. S. 649). Gewiß überaus beleidigend, wahrhaft unerträglich für ein christliches Ohr! Allein hat Luther nicht selbst umgekehrt zur Entschuldigung mancher seiner Schwächen auf Paulus und Christus sich berufen? Keim hat das Vergnügen, bei dem Tadel, welchen er über die Tempelreinigung ausspricht, den Reformator als Gewährsmann citiren zu können; „selbst Luther", schreibt er, „hat da gefragt: warum greift da der Herr mit der Faust d'rein, so er doch zuvor alles durch das Wort gethan? Ist das nicht aufrührisch? Und er hat geantwortet: diese That Christi ist nicht zum Exempel zu ziehen, er hat das nicht als Diener des N. T., sondern als Schüler Mosis

Die Rückwirkung, die ein solcher Zustand der theologischen Wissenschaft auf das protestantische Volk ausüben muß, läßt sich unschwer errathen. Man hält zwar theilweise mit der Popularisirung der modernen Weisheit sorgfältig zurück, und manche plädiren alles Ernstes für ein esoterisches Christenthum, das seine Hallen nur den Gelehrten erschließen, das Volk aber einstweilen seinem alten und veralteten Glauben überlassen sollte (während in der katholischen Kirche der Gelehrte wie der Ungelehrte, der oberste Hierarche, wie der unterste Laie, auf dasselbe unveränderliche Glaubensbekenntniß schwört); allein wer das Gelingen eines so zweideutigen Spieles für möglich hält, kennt unser Jahrhundert, kennt überhaupt die Menschheit zu wenig.

Jedoch es sind nicht Alle von solcher Zurückhaltung. Viele nehmen keinen Anstand, wesentlich heidnische Lehren in Predigten oder schriftlichen Aufsätzen dem Publikum vorzutragen, aber mit vorsichtiger Beibehaltung christlicher Redensarten, auf daß sie ihren geistlichen Rock nicht auszuziehen brauchen, und das Volk desto leichter und sicherer um seinen Glauben betrügen. Charakteristisch genug, daß Gottesleugner, wie D. Strauß und andere, sich veranlaßt sehen konnten, den Heuchlern die Maske vom Antlitze zu reißen und ihr Lügenchristenthum öffentlich an den Pranger zu

---

gethan". (A. a. O. S. 648.) — In einem Punkte freilich scheint der moderne Rationalismus mit dem Verfahren und den Anschauungen Luthers vollständig zu brechen. Während nämlich dieser das Werk Christi geschichtlich ganz isolirte und sowohl die alttestamentliche Heilsökonomie als auch die Entwickelung der christlichen Kirche nach Möglichkeit herabdrückte, bemüht sich der heutige Rationalismus alles zu nivelliren und das Werk Christi so aus der Geschichte herauswachsen zu lassen, daß es zu einem natürlichen Ergebnisse derselben herabsinkt; aber sie treffen doch wieder beide darin zusammen, daß sie gewaltsam ihre eigenen Anschauungen in die Geschichte hineintragen. Kurz, so disparat die verschiedenen protestantischen Richtungen der Gegenwart in mehrfacher Beziehung auch sind, und so stark manche nach links gravitiren, so finden doch alle im Charakter der Reformation Anhaltspunkte genug, um das Recht ihrer Existenz zu vertheidigen. Ja, was Consequenz betrifft, haben, wie schon angedeutet wurde, gerade die conservativen einen schwereren Stand als die übrigen, weil die Reformation von Hause aus revolutionärer Natur war.

stellen [1]). Selbst in den Volkskatechismen hat man angefangen dieses Spiel zu treiben. So wurde in der Pfalz im J. 1869 von der Generalsynode ein Katechismus eingeführt, der so gut als wie gar nichts mehr von den Grundwahrheiten der christlichen Offenbarung enthält [2]).

Was bedeutet unter solchen Umständen die Forderung, mit dem gläubigen Bewußtsein der Gemeinde sich in Einklang zu setzen, auf welche protestantische Theologen in Ermangelung des katholischen Traditions- und Auktoritätsprincipes so gerne zurückkommen? Das Bewußtsein der Gemeinde soll der Prüfstein der wahren Lehre und des rechten Glaubens sein; dieses Bewußtsein muß aber nachgerade ganz sonderbar sich gestalten, wenn die Gemeinde mitten unter den gefährlichen Einflüssen der modernen Aufklärung, denen sie Tag für Tag von allen Seiten sich ausgesetzt sieht, bei jedem ihrer Pastoren eine andere Anschauung, eine andere Richtung vertreten findet, und oft erst sondiren muß, ob er nicht im Grunde des Herzens ein Christusleugner ist. Wie soll vollends jener Prüfstein selbst die Probe halten, wenn nicht blos der öffentliche Gottesdienst mehr und mehr verödet, sondern bei einer erschrecklich großen Anzahl sogar die Taufe unterbleibt und so ein in Wirklichkeit ganz heidnisches Geschlecht heranzuwachsen beginnt!

Da die protestantische Theologie die Zeichen innerer Auflösung so deutlich verräth und anstatt durch Förderung wahrhaft christlicher Erkenntniß zur Förderung des christlichen Lebens beizutragen, wie es ihr wesentlicher Zweck erheischt, von ihren Lehrstühlen aus häufig nur das Gift der Zersetzung auf die Kanzeln der Prediger und

---

[1]) Sehr lehrlich ist in dieser Hinsicht ein von einem Protestanten verfaßter Artikel in den Hist.-pol. Blättern, 1877, 1. Heft, unter dem Titel: „Moderne Theologen der protestantischen Kirchen". Der Verfasser zeigt, „daß 1) die liberale Theologie mehr und mehr in das Heidenthum zurücksinkt und bei der modernen Philosophie geistige Anleihen macht, daß 2) diese Theologie mit Worten wie: ‚Sohn Gottes' ‚Reich Gottes', ‚ewiges Leben', ‚Wort Gottes', ‚Gotteskindschaft' u. s. w. nur ein falsches frivoles Spiel treibt und daß 3) viele dieser Theologen sofort bei dem Antritt ihres Amtes mit ihrem Eid in Conflict kommen, wo nicht meineidig werden, indem sie an den meisten Orten immer noch eidlich auf die Bekenntnißschriften verpflichtet werden."

[2]) S. Sonntagsbl. d. German. 1877, Nr. 5.



von da weiter in die Gemeinden leitet, so kann auch nicht angenommen werden, daß sie den Bedürfnissen der Zeit wahrhaft entspreche. Sie rechnet es sich zwar zum Ruhme, daß sie mit der Entwickelung der Cultur immer gleichen Schritt halte und demgemäß stets auf der Höhe der Zeit sich befinde. Allein der vermeintliche Vorzug besteht in Wahrheit nur darin, daß sie, schon ihrem Ursprunge nach eine Tochter des Zeitgeistes, fortwährend von den jeweiligen Strömungen desselben sich beeinflussen und beherrschen läßt. Das ist aber schon an und für sich ein äußerst bedenklicher Vorzug und muß geradezu verhängnißvoll werden, wenn der Zeitgeist eine so antireligiöse Haltung annimmt und so destruktive Zwecke verfolgt, wie in der gegenwärtigen Krisis.

Sollte der Protestantismus der Aufgabe, welche das Christenthum den Fortschritten den Cultur und den Anforderungen der Zeit gegenüber zu erfüllen hat, wirklich zu entsprechen im Stande sein, so müßte er einen centralen Standpunkt einnehmen und von da aus die Ergebnisse des Culturfortschrittes sich unterordnen, da dem Christenthum seiner wesentlichen Bestimmung nach eine übergeordnete, centrale und weltbeherrschende Stellung zukommen muß; statt dessen aber küßt er das Scepter der Cultur, bei der Pantheisten, Materialisten, Nihilisten zu Rathe sitzen, und erbittet sich von ihr die Parole.

Er müßte ferner das Irrthümliche der herrschenden Grundanschauung, das Fehlerhafte und Verkehrte an der ganzen Zeitrichtung schon durch den Gegensatz seiner Erscheinung aufdecken und verurtheilen, zugleich aber auch die den Hauptübeln der Zeit entsprechenden Heilmittel aus der unerschöpflichen Fülle seines inneren Reichthumes entfalten; statt dessen aber trägt er selbst die Spuren des inneren Siechthums, an welchem die Gegenwart darniederliegt. Wie ganz anders ist das Verhältniß der katholischen Kirche zum modernen Culturlager beschaffen! [1]) Da finden wir in der That den Gegensatz zwischen der Welt und dem Reiche Gottes repräsentirt

---

[1]) Die Kirche ist, wie bereits anderswo gezeigt wurde, durch ihren Ursprung, ihr Fundament, ihre Einrichtung, ihre Geschichte, ihre Grundsätze, ihr Ziel, und namentlich auch durch ihre gegenwärtige Haltung eine lebendige Verurtheilung des Zeitgeistes, der jede höhere Auktorität mit Füßen tritt, die „Logik der Thatsachen“ an die Stelle der Principien setzt, die Ueber=

und zugleich die den Uebeln der Zeit entsprechenden Heilmittel dargeboten.

Der Protestantismus rühmt sich besonders seiner Verdienste um die christliche Anthropologie und scheint somit allen Anspruch auf den Dank der Gegenwart zu haben. Allein es erhebt sich dagegen ein sehr gewichtiges Bedenken. Die moderne Cultur hat sich endlich zu der erhabenen Anschauung erschwungen, daß der Mensch nur ein veredeltes Thier sei und daß die Vervollkommnung der instinktiven thierischen Triebe die einzige Basis des ethischen und socialen Lebens bilde. Welchen Einfluß der Protestantismus auf die Entstehung einer so niedrigen Anschauungsweise, dieser Culmination moderner Culturentwickelung, geübt, werden wir weiter unten sehen. Hier nur die Frage: Was leistet der Protestantismus, als Ganzes betrachtet, um dieser Entehrung der Menschheit ent-

---

zeugungstreue dem materiellen Vortheile zum Opfer bringt, und aus allen Kräften darnach ringt, das irdische Paradies mit Ausschluß alles Jenseitigen zu verwirklichen, aber nichts erzielt als allgemeine Unzufriedenheit und sociale Zerfahrenheit. Je mehr sie materiell im Nachtheile ist, desto mehr bekundet sie ihre moralische Stärke, und je lauter von der einen Seite das Crucifige erschallt, desto lauter ertönt von der andern die Antwort: Portae inferi non praevalebunt. Da kann sich Jeder überzeugen, wohin die Gesellschaft ihren Blick zu wenden habe, wenn sie einmal durch die bitteren Früchte der destruktiven Tendenzen, denen sie leider jetzt sich hold zeigt, eines Besseren belehrt, sehnsuchtsvoll nach einem Rettungsanker sich umsieht. Sie thut übrigens schon jetzt, was sie vermag, um den socialen Uebeln zu steuern; sie lehrt insbesondere eine andere Werthschätzung der Güter, sowohl theoretisch, als auch praktisch (das Oberhaupt der Kirche, zu dem alle Katholiken des Erdkreises mit solcher Ehrfurcht emporblicken, unterstützt von den Pfennigen der Armen, Opfermuth des verfolgten Clerus u. s. w.); sie stellt der durch selbstsüchtige und destruktive Tendenzen geschaffenen rothen Internationale eine auf übernatürliche Ueberzeugung und Liebe beruhende conservative Internationale entgegen; sie erweist sich überhaupt als eine so wohlthätig wirkende sociale Macht, daß selbst aufrichtige Protestanten ihr in dieser Beziehung ihre Anerkennung nicht versagen können. Was hat der Protestantismus als ein Ganzes betrachtet ihr an die Seite zu setzen? — ich sage: als ein Ganzes, als confessionelle Gemeinschaft; denn von den einzelnen Protestanten, die ohne Verschulden in der Häresie leben, ist hier nicht die Rede.

gegen zu treten? Die katholische Kirche hat durch die Proclamirung der Glaubenssätze von der unbefleckten Empfängniß Mariä und der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Oberhauptes der Kirche ihrer gläubigen Ueberzeugung von der Würde des Menschen und seinem Verhältnisse zur übernatürlichen Ordnung in persönlicher und socialer Hinsicht (Maria als höchste Repräsentantin persönlicher Heiligung durch die übernatürliche Gnade, der Nachfolger Petri als Träger göttlicher Auktorität) öffentlich und feierlich Ausdruck gegeben, was praktisch nicht ohne veredelnde und erhebende Rückwirkung bleiben konnte. Was bietet aber der Protestantismus mit seinen unzähligen Parteiungen, um das christliche Volk an seinen höheren Ursprung und sein höheres Ziel zu erinnern, und praktisch zu zeigen, daß nicht der Kampf um das Dasein, sondern höhere Principien und Normen die Grundlagen des geistigen Lebens bilden? —

Ist die Entwickelung des Protestantismus und der protestantischen Theologie der positiven Aufgabe, welche durch die gegenwärtigen Zeitverhältnisse bedingt ist, nicht angemessen, so kann es auch keinem Zweifel unterliegen, daß sie im Kampfe gegen die antichristlichen Bestrebungen der Jetztzeit sich nicht bewähre. Manche trösten sich mit der Ansicht, „daß die lebhaften Angriffe, die die Cultur auf das Christenthum macht, ebenso wie die ähnlichen früheren Stürme, die Position des zähen Gegners gar nicht erreichen und nur die Außenwerke . . . zu zerstören im Stande sind", oder „daß die christliche Frömmigkeit und der Culturfortschritt sich nicht bekämpfen, weil sie nicht auf derselben Operationsbasis stehen"[1]). Allein die Angriffe zielen geradezu auf die Fundamente des Christenthums und die Operationsbasis ist großentheils dieselbe, da das Christenthum in die ganze Geschichte verflochten ist, bestimmte, dem Zeitgeiste äußerst anstößige Wahrheiten verkündet, eine ihm ganz eigenthümliche Welt- und Lebensanschauung bedingt, und was es innerlich festhält, auch äußerlich auf dem ganzen Culturgebiete zur Entfaltung bringt. Jene Ansicht ist nur der Ausdruck einer verderblichen Transaktion, vermöge deren die wichtigsten Wahrheiten des Christenthums als „Außenwerke" preisgegeben werden, um am Ende nichts übrig zu behalten, als ein leeres Gefühlssublimat, das

---

[1]) Theol. Stud. u. Krit. 1870, S. 306 f.

sich selber nach und nach verflüchtigt oder jedenfalls dem giftigen Hauche der religionsfeindlichen Cultur nicht Stand zu halten vermag. Denn man darf nicht glauben, daß die Gefühlswelt von Seite der Cultur ganz unberührt bleibt. Wenn der moderne Fortschritt alle Gefühle, die religiösen und moralischen nicht ausgenommen, im Sinne des Darwinismus analysirt und sie auf rein thierische Triebe und Instinkte zurückführt, wenn er alle Interessen auf Verbesserung des irdischen Looses, namentlich auf Erwerb und Gewinn concentrirt, wenn er die Jugend von der frühesten Dämmerung des Bewußtseins an in seine Dressur nimmt und ihre Gemüther verflacht und verweltlicht, oder wohl auch positiv corrumpirt, wo bleibt da eine Stätte für religiöse Gefühle und christliche Frömmigkeit, besonders nachdem letzterer durch Preisgebung der „Außenwerke“ alle historischen und dogmatischen Grundlagen entzogen sind?

Wer einmal anfängt, eine innere Ausgleichung des christlichen Standpunktes mit dem der Culturkämpfer zu versuchen, um so deren Angriffe gegenstandslos zu machen, nimmt schon deßhalb eine ganz unhaltbare Stellung ein, weil das feindliche Culturlager selbst alle möglichen Fahnen und Farben aufweist und folglich jede Unterhandlung ganz illusorisch macht.

Der Kampf ist somit unvermeidlich. Es fehlen aber dem Protestantismus im Großen und Ganzen alle Bedingungen, um ihn mit Glück und Erfolg bestehen und zu Ende führen zu können.

Eine der wichtigsten Bedingungen ist ohne Zweifel Einigkeit und Uebereinstimmung unter den Kampfgenossen. Diese wird aber im Protestantismus vollständig vermißt. Wie sollen Orthodoxe, Protestantenvereinler und „Reformer“ sammt den verschiedenen Zwischenstufen je zu einer geschlossenen Phalanx sich vereinen, um gegen die antichristlichen Tendenzen der modernen Cultur in die Schranken zu treten? Man fühlt das protestantischerseits gar wohl. So äußert sich z. B. K. Buxtorf [1]) in folgender Weise: „Ehe man zu einer Vertheidigung schreitet, ist vor allem nothwendig, daß man sich über ihren Gegenstand klar sei. Nun besteht aber schon über das Wesen des Christenthums gar keine Uebereinstimmung

[1]) Die dringendsten Aufgaben der protest. Apolog. in der Gegenw. S. 7.

stimmung. Wie, wenn der eine Theil der Kämpfer die gefährlichsten Theorien, die es zu bekämpfen gilt, bei seinen Mitkämpfern entdeckt, oder, wenn der eine Theil seine ganze Kraft auf Positionen meint werfen zu müssen, die der andere nicht nur preisgibt, sondern mit aller Macht angreift? Sollte da ein gemeinsames Vorgehen möglich sein? Und wird wohl die eine Heeresabtheilung die andere als Kampfgenossin anerkennen, werden nicht beide vielmehr bald genug die Waffen gegen einander kehren müssen?"

Man kann der Schwierigkeit nicht dadurch entgehen, daß man das Christliche, insoweit es Gegenstand der Vertheidigung sein soll, auf ein Minimum reduzirt; denn damit wäre überhaupt wenig gewonnen, und zudem könnte bei einer ganz verschiedenen Auffassung des Wesens der christlichen Religion der Gegensatz der Meinungen auch dieses Minimum nicht unberührt lassen.

Manche glauben, es sei alles damit abgethan, daß man sich an das „reine Christenthum der Quellen" hält und jede „dogmatische Begehrlichkeit" ausschließt; „zurück auf die Quellen", mahnt P. Buder[1]), „damit vor allem Friede werde im eigenen Hause!"

Allein was nützt eine solche Mahnung, wenn die Quellen selbst sowohl bezüglich der Authentie, als auch bezüglich der richtigen Auffassung und Deutung, den vorzüglichsten Gegenstand der Controverse bilden! Gibt es wohl einen Protestanten, der nicht im Besitze des reinen Christenthums der Quellen sich zu befinden meint und dieses Besitzes dem Katholiken gegenüber sich rühmt?

Der Mangel an Einheit wird doppelt fühlbar durch den Umstand, daß die Anhänger einer mehr positiven Richtung ihre apologetische Aufgabe ohne innere Inconsequenz nicht zu lösen vermögen. Denn die Vorkämpfer des modernen Nihilismus führen dieselben Waffen, deren sie selber im Kampfe gegen den Katholizismus sich bedienen. Es ist ohnehin weit schwerer, die Auktorität der hl. Schrift für sich allein, mit Preisgebung der kirchlichen Auktorität, zu vertheidigen, als beide zugleich zu decken, weil sie gegenseitig sich stützen; oder vielmehr, Ersteres ist nicht bloß schwerer, es ist schlechthin unmöglich. Zudem gerathen die Apologeten dieser

---

[1]) Ueber die apol. Aufgabe der Theol. in der Gegenw. S. 16.

Art immer in ein Kreuzfeuer, hier von Seite der katholischen Kirche, dort von Seite der antichristlichen Cultur, so daß sie keinem der beiden Gegner mit Ernst entgegentreten können, ohne dem Andern den Rücken bloß zu stellen [1]). Und könnten sie auch einen irgendwie haltbaren Standpunkt zwischen beiden Gegnern gewinnen, so entbehren sie doch immer jener Beweisgründe, welche die katholische Kirche aus ihrer Beziehung zur alten und neuen Geschichte, aus ihrer unleugbaren culturhistorischen Mission, aus ihrer großartigen weltumfassenden Einheit und inneren Consequenz, aus der in ihrer Entfaltung, ihrer Fortdauer, ihren Geschicken sich kundgebenden höheren Providenz, aus der Fortdauer der Wunder und dem Tugendglanze der Heiligen, kurz aus ihrer ganzen, einzig in der Geschichte dastehenden Erscheinung entlehnt. Was können sie dagegen ihrerseits in Aussicht stellen? Freiheit von Geistesknechtung? Dürfen sie es wagen, den Männern des Fortschrittes mit diesem Offerte zu nahen, ohne auf Hohn sich gefaßt zu halten?

Was der protestantischen Theologie die Lösung der apologetischen Aufgabe am meisten erschwert und die eigentliche Wurzel aller bisher aufgezählten Schwierigkeiten bildet, ist die verwandtschaftliche Beziehung des Protestantismus zur ganzen, auf vollständige Emancipirung vom Christenthum abzielenden modernen Culturströmung. Das ist in den obigen Erörterungen bereits angedeutet, dürfte aber, weil es eine fundamentale Bedeutung hat, noch einer weitern Ausführung und Begründung nicht unwerth sein. Wir wollen hiebei von dem äußeren Zusammenhange der modernen Aufklärung mit der geschichtlichen Entwickelung des Protestantismus, der oft genug besprochen wird, ganz absehen und nur die ursprüngliche innere Verwandtschaft, die in der Reformation selbst begründet ist, in Betracht ziehen.

---

[1]) Sie befinden sich in einer ähnlichen Verlegenheit wie einst Luther, als er von seinen reformatorischen Doppelgängern in der Schweiz in die Enge getrieben, keinen anderen Ausweg fand, als das Ansehen der arg geschmähten kirchlichen Tradition wieder anzurufen, das heißt, von seinem Standpunkte aus betrachtet, bei der „Synagoge Satans“ sich Raths zu erholen. Daher die schwankende Haltung mancher protestantischen Theologen. Sie verwerfen die alte Kirche, können aber andererseits doch nicht umhin, ihr eine gewisse positiv-providentielle Bedeutung zuzuschreiben, wodurch sie ihre eigene Stellung ganz untergraben.

Luther nahm nicht des Menschen objektive Bestimmung, sondern sein subjektives Bedürfniß, nicht den göttlichen Willen, sondern sein eigenes Verlangen, den Trieb und Drang seines Gemüthes zum Ausgangspunkte seiner auf völlige Neugestaltung der christlichen Ordnung abzielenden Unternehmungen, und wir glauben uns keiner Uebertreibung schuldig zu machen, wenn wir behaupten, daß dieser Ausgangspunkt des in die Gestaltung der neueren Geschichte so tief eingreifenden Mannes den Grundfehler der neueren Cultur, die theoretische und praktische Verleugnung der teleologischen Weltordnung, schon sozusagen keimartig in sich schloß und zugleich dessen künftige Entfaltung vorbereitete. Er wollte um jeden Preis des inneren Kampfes, der inneren Unruhe los werden; er suchte Ruhe und Beseligung. Nach dieser Forderung, deren Befriedigung er in der Lehre vom alleinseligmachenden Glauben gefunden zu haben glaubte, sollte das ganze Christenthum sich gestalten. Demgemäß scheute er sich nicht, allen Traditionen, die damit in Widerspruch standen, den Krieg zu erklären, die historisch zu Recht bestehende Ordnung auf die Gasse zu werfen, aus höchsteigener Machtvollkommenheit über Princip und Inhalt des christlichen Glaubens Bestimmungen zu treffen, und so das Princip der Auktorität und Legitimität der individuellen Willkür zum Opfer zu bringen[1]). Er konnte bei seinem gewaltigen Unternehmen in Wahrheit keine andere

[1]) Wir sehen wie in jeder andern Hinsicht, so auch in dieser den Gegensatz des Katholizismus zum Protestantismus ganz merkwürdig ausgeprägt im hl. Ignatius von Loyola. Ich erinnere z. B. an seinen bekannten Wahlspruch: Omnia ad majorem Dei gloriam, sowie an die bedeutsame Thatsache, daß er bei seinen geistlichen Exercitien, die den Gang des christlichen Lebens in nucleo darstellen und zu dessen Neubelebung dienen sollen, die intellektuelle Vergegenwärtigung und innige Beherzigung der Bestimmung des Menschen als „Princip und Fundament" an die Spitze stellt, und die Forderung der Vernunft, sich seinerseits in vollkommener Gleichmüthigkeit zu halten und einzig nur die Rücksicht auf das letzte Ziel bei allen Entschließungen walten zu lassen, auf das nachdrücklichste einprägt. Ausgehend von der Erschaffung und der mit ihr gesetzten Bestimmung führt er den Menschen durch die Offenbarung hindurch, auf daß er nicht etwa dieselbe nach seinem Belieben meistere, sondern sich in sie versenke und hineinlebe, und so zuletzt zu jener Stimmung gelange, in welcher er demjenigen gleichförmig zu werden verlangt, der, da ihm

Berechtigung aufweisen, als die Ansprüche seiner übermächtigen Subjektivität und den ihn selber überraschenden Erfolg, jetzt Logik der Thatsachen genannt. Darin finden wir den vollen Liberalismus von heute, nur mit dem Unterschiede, daß Luthers Gemüth ungeachtet seiner natürlichen Leidenschaftlichkeit in der Klosterzelle doch auch Bedürfnisse in sich gezeigt hatte, die in der frostigen Weltluft und auf dem Schachermarkte unseres Zeitalters nicht recht gedeihen wollen. Nimmt man einmal statt der objektiven Normen das subjektive Verlangen oder Gelüsten zum Ausgangspunkte, so hängt es nur mehr von den jeweiligen Verhältnissen und den wechselnden Gemüthsstimmungen ab, welcherlei Art des Begehrens zur Herrschaft gelangen soll. In Bezug auf rücksichtslose Niedertretung von geheiligtem Herkommen, von Legitimität und Auktorität hat die „Reformation" in ihrer Sphäre ein Beispiel gegeben, das die ungestümen Forderer der „Menschenrechte" in Frankreich kaum überboten haben, und das überhaupt der frechste Radicalismus, der im Eigenthumsrechte nichts als Usurpation, in den Begriffen von Recht und Pflicht nichts als Menschensatzungen anzugreifen vorgibt, kühn zu seiner Entschuldigung anführen könnte, so verschieden übrigens seine Forderungen von den Ansprüchen der Reformatoren lauten. Hätte Luther in einem ruhigen Augenblicke eine Musterung der verschiedenen Gönner vorgenommen, die sein Unternehmen beklatschten und sich ihm zur Verfügung zu stellen bereit waren, hätte er zugleich das unwillkommene Auftauchen der „Rotten- und Schwarmgeister" zu deuten vermocht, so hätte ihn wohl die Ahnung überkommen dürfen, daß das Schicksal des „Zauberlehrlings" seiner harre, und daß er Wind säe, um einst, in näherer oder fernerer Zukunft, Sturm zu ernten.

Einen wo möglich noch näheren und direkteren Zusammenhang zwischen der „Reformation" und der antichristlichen Gestaltung der modernen Cultur finden wir in dem eigenthümlichen Charakter des protestantischen Bekenntnisses, insoweit es von dem katholischen abweicht. Luther zerstörte seinerseits die universelle Einheit, welche die katholische Kirche darbietet, indem sie auf Grund des Incar-

---

Freude vorgelegt war, das Kreuz erduldete (Hebr. 12, 2), nicht nur au Leiden, Armuth, Niedrigkeit sich gefaßt hält, sondern es vorzieht, arm und niedrig zu sein mit Christus dem Armen und Niedrigen.

nationsgeheimnisses sowohl in ihrer eigenen socialen Gestaltung als in allen ihren Lehren und Institutionen Göttliches und Menschliches, Uebernatürliches und Natürliches, Geistiges und Körperliches harmonisch vereint und insbesondere auch die innigste Verschmelzung des Religiösen und Sittlichen vermittelt. Er trennte das Natürliche vom Uebernatürlichen, das Sittliche vom Religiösen, das Aeußere vom Innern. Die Natur wurde als durch und durch schlecht, aus sich aller religiösen Erkenntniß und Regung unfähig und bar, der übernatürlichen Heiligung durch die Gnade ganz unzugänglich betrachtet, und somit aller Würde, alles Adels beraubt. Auch die Sittlichkeit ging durch Leugnung der innern Heiligung und durch die Lehre von der Rechtfertigung durch den instrumentalen Glauben nicht blos der höheren religiösen Weihe, sondern auch ihres eigenen angestammten Werthes verlustig. Dasselbe gilt von den socialen Verhältnissen, da ja selbst die in die Erscheinung tretende sociale Gestaltung der von Christus gestifteten Kirche als eine menschlich zufällige und im Laufe der Zeiten einer ganz satanischen Entartung verfallene betrachtet wurde. Nimmt man dazu noch die Leugnung der Willensfreiheit, so wird man es begreiflich finden, daß eine solche Anschauungsweise nach und nach in eine völlig materialistische umschlagen konnte, oder wenigstens dem Umsichgreifen materialistischer Ideen nicht sehr hinderlich in den Weg zu treten vermochte.

Allerdings scheint die Reformation eine mehr spiritualistische Auffassung des Christenthums gefördert zu haben; allein gerade die einseitig spiritualistische Richtung, die ebenso der Natur des Menschen, als dem katholischen, alles durchdringenden und vereinenden Geiste des Christenthums widerspricht, war geeignet, nach und nach der Herrschaft des Materialismus Bahn zu brechen [1]. Ein Extrem führt naturgemäß zum anderen; es war leicht voraus zu sehen, daß die gänzliche Entwerthung der Natur früher oder später sich rächen werde. Man kann ohnehin mit Fug und Recht sagen, daß der Naturalismus schon ursprünglich in der ganzen Auffassung begründet lag. Denn die spiritualistische Anschauung

---

[1]) Wie leicht pseudo-spiritualistische und pseudo-mystische Anschauungen mit dem krassesten Naturalismus sich vertragen, hat die Geschichte seit den Zeiten des Gnosticismus genugsam bewiesen.

ward in ein höheres, nur dem Glauben zugängliches Gebiet verwiesen, losgelöst von der Natur, und der innerlich umgestaltenden Kraft beraubt, so daß die Natur sich selbst überlassen blieb und desto freier ihre Herrschaft entfalten konnte. Luther selbst — das ist charakteristisch genug — hat die Berechtigung der Natur und ihrer Triebe in Wort und That auf eine maßlose, aller Discretion Hohn sprechende Weise geltend gemacht und seiner Feder solche Licenzen gestattet, daß man oft genug unwillkürlich an manche nur allzu naturalistische Produkte der neuern protestantischen Literatur (insbesondere Göthe's „Braut von Corinth", um nicht mehr zu sagen) erinnert wird. Es ist schwer, der „Freigeisterei der Leidenschaft" ein bestimmtes Ziel zu setzen, wenn man einmal den Ansprüchen der Natur so viel zugibt, wie es Luther gethan.

Der wahre christliche Spiritualismus ist nur jener, der die ganze Natur erfaßt, vergeistigt und übernatürlich verklärt, der sie nicht emancipirt, sondern in die Fesseln Christi schlägt, um sie seiner Herrlichkeit theilhaftig zu machen; — es ist jener, der im Mittelalter seine veredelnde und vergeistigende Kraft selbst an dem spröden Material des Steines erprobt und in den herrlichen Domen sich ein unvergängliches Denkmal seines zum Himmel strebenden und zum Himmel hebenden Wirkens und Schaffens gesetzt hat. Diesen hat die Lehre der Reformatoren nicht gekannt, und es ist darum nicht zu wundern, daß nach und nach die naturalistische Anschauung auch principiell die Herrschaft errang, besonders da die pseudo-spiritualistische Auffassung des Christenthums schon anfangs ganz unvermittelt auftrat und nur als ein Produkt des subjektiven Dranges oder der eigenmächtigen Setzung erschien.

Der Reflex, den der Geist der Reformation in der deutschen Transcendentalphilosophie gefunden, kann zur Bestätigung des Gesagten dienen. Es war dies eine rein subjektive, autonom und autokratisch auftretende Schöpfung [1]), welche sich stolz über die Erfahrung erhob und die ganze Erscheinungswelt in ihren Ideen

[1]) Das eigenmächtige Verfahren Luthers, das in den Worten: Sic volo, sic jubeo, einen so bezeichnenden Ausdruck fand, kehrt in den Positionen der absoluten Philosophie unverkennbar wieder, und man kann es insoferne nicht überraschend finden, wenn sie zuletzt den blinden Willen zum höchsten Principe erhob.

verflüchtigte. Was geschah aber? Mit der alle Ansprüche der Erfahrung verkennenden und verleugnenden Ideenwelt war es nie recht ernstlich gemeint; die Erscheinungswelt dagegen behauptet von selbst ihre Rechte und ihren Einfluß, und sie kam auch in Wirklichkeit bei den Adepten der absoluten Philosophie gar nicht zu kurz. So kam es, daß sie, nachdem man an der selbstgeschaffenen geistigen Welt sich eine Zeitlang amüsirt hatte, allein zur Herrschaft gelangte. Man warf sich dem nackten Materialismus in die Arme.

So wenig die Reformation von Begünstigung des Naturalismus deßhalb freigesprochen werden darf, weil sie die Natur zu tief herabdrückte, so wenig kann sie darum, weil sie die Vernunft als blind erklärte, dem Vorwurf des Rationalismus entgehen. Der letztere ist überhaupt nur eine bestimmte Seite des Naturalismus. Die Reformation begünstigte den Rationalismus, weil auch hier ein Extrem zum andern führen mußte, und in Folge dessen die Vernunft, der gar nichts eingeräumt wurde, zuletzt alles allein sich zusprach. Die Reformation war aber auch selbst schon rationalistisch; sie war rationalistisch, weil bei der Wahl der festzuhaltenden Lehren das eigene Ermessen maßgebend war; sie war rationalistisch auch deßhalb, weil man das positive Christenthum mehr oder weniger in einen subjektiven Ethicismus verflüchtigte [1]). Der subjektive Standpunkt der Reformatoren hatte zur Folge, daß die objektiven Thatsachen ihre Bedeutung verloren. Weder die vorchristliche, noch die nachchristliche Heilsgeschichte paßte zu der neuerfundenen Heilslehre, welche das Individuum ganz isolirt und auf sich selbst verweist. Ebenso mußten die äußeren Gnadenmittel sammt der sichtbaren Kirche als werthlos erscheinen. Was Gnade fand, waren vorzüglich nur Ideen, und zwar solche, die keine der Natur mißliebigen Anforderungen stellen. Jede die Natur mit Zwang bedrohende Forderung, jede thatsächliche Beeinflussung der irdischen Verhältnisse durch das Uebernatürliche, jede nur auf Darstellung und Erreichung des Uebernatürlichen berechnete

[1]) Wiewohl man die Sittlichkeit der ihr gebührenden Stellung beraubte, wurde z. B. bei den Sakramenten wegen Verwerfung der Wirksamkeit ex opere operato doch nur das ethische Moment berücksichtigt, und es ist daher leicht erklärlich, daß zuletzt das Sittliche allein noch Anerkennung fand.

Institution — kurz alles, was aus der Idee heraustrat, und mit der Verwirklichung des Uebernatürlichen Ernst machte, wurde mit geringen Ausnahmen geleugnet und zurückgewiesen oder wenigstens verflacht. Dahin gehören z. B. die den Hirten der Kirche vom Herrn ausdrücklich zuerkannte Binde- und Lösegewalt, die den Sakramenten zukommende Wirksamkeit, die Nothwendigkeit der Beicht, die Transsubstantiation, der Werth der Virginität, die Fortdauer der Wundergabe in der Kirche u. s. w. Es war nicht Glaubensstärke, es war Halbglaube, es war Rationalismus, was diese Auffassung schuf. Da waltete nicht jener Geist, der mitten in einer versumpften Zeit den Grundstein zum Riesenbaue der ganz auf übernatürlichen Principien beruhenden katholischen Kirche gelegt, unter enormen Schwierigkeiten den Bau fortgeführt, und seine Hallen mit so herrlichen Trophäen übernatürlicher Glaubensstärke und heroischer Tugend geschmückt hat. Dürfen wir uns wundern, daß der Rationalismus zuletzt die von den Reformatoren willkürlich gesetzten Schranken durchbrach und den Hohn, mit welchem sie die Priesterweihe und verschiedene katholische Cultushandlungen überschütteten, auch auf die „magische" Wirkung der Taufe ausdehnte, die evangelische Geschichte mythisirte, und das ganze Christenthum, wenn er noch gnädig verfahren wollte, in das „Ausdingsstübchen" des Gefühles verwies?

Daß auch die meisten in socialer Hinsicht das Christenthum bedrohenden Uebel, der einseitige Nationalismus, der über alle kirchlichen Ansprüche sich erhebende staatliche Absolutismus, die socialdemokratischen und communistischen Bestrebungen und andere ähnliche Erscheinungen der Gegenwart in der Reformation ihre entfernte Wurzel haben, geht schon daraus hervor, daß die Reformation selbst revolutionärer Natur war, daß sie die Bande der altchristlichen Gesellschaft lockerte, die nationale Animosität entfachte und das kirchliche Regiment an die weltliche Gewalt überantwortete; noch mehr aber daraus, daß sie die Leugnung einer innerlichen Ergreifung und Umgestaltung des Natürlichen durch das Uebernatürliche nothwendig auch auf das menschliche Zusammenwohnen, auf die gesellschaftlichen Beziehungen ausdehnen mußte, und überdieß das subjektive Interesse an die Stelle der Auktorität und der Principien setzte, wenigstens faktisch, und zum Theil auch theoretisch, indem sie in jener Sphäre, mit der sie zunächst sich zu schaffen

machte, in der kirchlichen nämlich, das Individuum als autonom erklärte. Ist einmal das Ansehen der höheren Principien, auf denen das gesellschaftliche Leben beruht, erschüttert, so ist Absolutismus und Despotismus die natürliche Folge, mag er nun von Einzelnen, oder von Parteien, oder von den Massen gehandhabt werden [1]). Das eigenmächtige, wahrhaft absolutistische Verfahren Luthers, die unerhörte und grenzenlose Verlästerung der höchsten Auktorität, welche bis dahin die christliche Gesellschaft geleitet, die pöbelhaften Ausfälle gegen das Ansehen jener Fürsten, welche den Zorn des Reformators herausgefordert, die Beziehungen zur verrätherischen Reichsritterschaft, die charakteristische Rolle, die er bezüglich des Bauernaufstandes gespielt, die durch ihn veranlaßte Zerstörung jener geheiligten Stätten, in denen durch das Beispiel christlicher Entsagung und freiwilliger Armuth verbunden mit der Uebung christlicher Wohlthätigkeit zur Versöhnung der Gegensätze von Reich und Arm unablässig gewirkt wurde, — das alles gibt ihm das Ansehen einer vulkanischen Erscheinung, welche die Grundfesten der Gesellschaft erbeben machte.

Mit Uebergehung der übrigen Berührungspunkte zwischen der Reformation und der modernen Cultur erinnere ich noch an das Verhältniß der ersteren zum Pessimismus, der in der neuern Zeit insbesondere in der philosophischen Literatur, diesem Gradmesser der herrschenden Weltanschauung, so bedeutsam hervortritt. Der Protestantismus hat die Lösung des Welträthsels durch das

---

[1]) Die protestantischen Confessions-Genossenschaften konnten sehr bald die Folgen der kirchlichen Revolution, aus der sie hervorgegangen, an ihrem eigenen Kirchenwesen erproben. „Die Geschichte der Reformation", bemerkt Jarke, „ist im ersten Jahrhunderte nach der Kirchentrennung fast in allen protestantischen Ländern Europa's ein Kampf auf Leben und Tod zwischen dem fürstlich absolutistischen und dem demokratisch revolutionären Protestantismus. Mit geringen Ausnahmen unterliegt der letztere und der erstgenannte behält vollständig den Sieg." Zur Charakterisirung des Territorialsystemes, das sich auf dieser Basis entwickelte, bringt der erwähnte Verfasser in Erinnerung, „daß in Folge dieser, der höchsten weltlichen Macht auch in kirchlichen Dingen beigelegten höchsten Gewalt, z. B. jeder Engländer in den Fall kam, in einem Zeitraum von etwa 30 Jahren (1530—1560) viermal seine Religion ändern zu müssen, und dies zwar jedes Mal unter der Gefahr: im Weigerungsfalle als Hochverräther gehängt, geviertheilt oder verbrannt zu werden."

Kreuz auf Golgatha unverständlich gemacht, weil er die ganze christliche Anschauung umstellte, nämlich von der subjektiven Befriedigung ausging, die vom Apostel Phil. 2, 5 ff. aufgestellte Norm des christlichen Lebens (Gleichförmigkeit mit dem bis zum Tode des Kreuzes gehorsamen und in Folge dessen glorreich verherrlichten Erlöser) durch seine Rechtfertigungslehre verleugnete, und so die ganze Bedeutung des Leidens verwischte.

Es ist übrigens bekannt, daß der Pessimismus in den Reformatoren selbst grell genug zu Tage trat, und namentlich bei Luther und Melanchthon gegen Ende in beständigen Klagen und Ausdrücken der Verzweiflung sich offenbarte. Nicht minder bekannt dürfte es sein, daß nach den statistischen Ausweisen die Zahl der Selbstmorde in protestantischen Ländern durchschnittlich weit größer ist, als in katholischen [1]).

Wir haben also Beweise genug, daß zwischen der Reformation und der religionsfeindlichen Cultur der Gegenwart eine innere Beziehung stattfinde.

Man wendet vielleicht ein, das seien nur hohle und nichtige Reflexionen, welche jeder aus der Erfahrung geschöpften Bestätigung ermangeln. Allein zur Beseitigung dieses Einwurfes dient die einfache Bemerkung, daß die nächsten Wirkungen, welche der Reformationssturm hervorbrachte, den Erscheinungen der Gegenwart ganz analog waren und somit unzweifelhaft als eine gewaltsame und fieberhafte Präoccupation des gegenwärtigen Zustandes sich erwiesen, der sich langsam, aber in nur allzu consequenter Weise entwickelte, und eben deßhalb eine so furchtbare und schwer zu bewältigende Krise bildet [2]).

---

[1]) S. Hist.-pol. Bl. 1874, 2. B. S. 370 ff. In den letzten Decennien kam in den protestantischen Provinzen Preußens durchschnittlich 1 Selbstmörder auf 5,264 Einwohner, in den katholischen aber nur 1 auf 14,285; in den protestantischen Gegenden Baierns 1 auf 6,660; in den katholischen 1 auf 20,000. Am günstigsten war das Verhältniß in Spanien (1 auf 98,200) und in Portugal (1 auf 100,000), am ungünstigsten in den reformirten Cantonen der Schweiz (1 auf 3,896).

[2]) Ich erinnere insbesondere an die naturalistische und materialistische Lebensrichtung, die nach dem Ausbruche der Reformation sich Bahn zu brechen begann. Das „reine Evangelium“ galt — das ist die in verschiedenen Wendungen stets wiederkehrende Klage Luthers — im Beginne der „Refor-

Wenn wir dieses innere Verhältniß des Protestantismus zur modernen Cultur gehörig berücksichtigen, kann uns die Haltung, welche gegenwärtig ein großer Theil der Protestanten dem Katholizismus gegenüber beobachtet und der Zusammenhang des Protestantismus mit dem gegen die katholische Kirche in Scene gesetzten Kampfe nicht im geringsten befremden. Es muß uns klar werden, daß die principiell entgegengesetzten Geistesströmungen der Gegenwart in letzter Instanz mit Recht als specifisch katholisch und antikatholisch bezeichnet werden können [1]. Der Hauptangriff der modernen Cultur ist auf das Princip des Katholizismus gerichtet und gerade hierin trifft der Protestantismus als solcher mit den erbittertsten Feinden der christlichen Religion sowie überhaupt aller und jeder Religion zusammen. Das Princip des Katholizismus ist es, das er seiner Natur nach bekämpft und zwar auf solche Weise, daß diese Bekämpfung jedes andere Interesse oft weit überwiegt. Nicht so sehr die einzelnen Lehren der katholischen Kirche, als vielmehr die Auktorität zu lehren, welche dieselbe sich zuschreibt, also recht eigentlich das Fundament des Katholizismus, fordern den Groll und Antagonismus des Protestanten heraus. Wie wäre es sonst möglich, daß Altlutheraner und Protestantenvereinler sich als Glaubensgenossen die Hand drücken und zur Befehdung des Katho-

---

mation" der großen Masse nur als Freibrief für Entfesselung der Leidenschaften und rückhaltslosen Genuß, und das ganze Streben warf sich dergestalt auf das Irdische, daß zum größten Verdrusse des „Reformators" einerseits Geiz und Wucher außerordentlich überhand nahmen, andererseits eine panische Todesfurcht die Gemüther beherrschte, und die aus übernatürlichen Rücksichten entsprungene Ausübung von Liebeswerken gänzlich verkümmerte. Mit andern Worten, die Lebensanschauung gestaltete sich wenigstens praktisch zu einer vorwiegend materialistischen (Vorspiel der gegenwärtigen Corruption.). Wir haben uns darüber um so weniger zu wundern, als den Förderern der neuen Lehre nicht Güterverlust wie den ersten Christen, sondern Gewinn in Aussicht gestellt ward. (Es erscheint fast wie eine Ironie des Schicksales, wenn jetzt manche Protestanten nur deßhalb aus der Landeskirche austreten, um der Kirchensteuer zu entgehen).

[1] Mit Unrecht behauptet Buder (a. a. O. S. 6 f.), durch das in der Frage, ob Religion und speciell die christliche Religion Wahrheit oder Täuschung sei, enthaltene Entweder — Oder sei die principielle Grenzlinie gezogen, so daß es jenseits und diesseits der bezeichneten Grenze nur Unterscheidungen, aber keine Spaltungen geben könne.

lizismus sich vereinigen können, da doch der ursprüngliche Lehrinhalt der protestantischen Bekenntnisse den Glaubenssätzen der katholischen Kirche unvergleichlich näher steht, als den Lehrmeinungen eines Protestantenvereinlers [1]). Die Auflehnung gegen die kirchliche Auktorität, die Häresie, ist im Protestantismus zum Principe erhoben; er ist also specifisch antikatholisch [2]). Früher war dieses Princip durch die positiven Lehren der Bekenntnisse mehr oder weniger gebunden. Jetzt fängt es an, von der confessionellen Gebundenheit sich zu lösen und in seiner Nacktheit hervorzutreten.

Welches ist nun das Endergebniß unserer ganzen Untersuchung? Können wir nicht mit Fug und Recht die Behauptung aufstellen, daß der Protestantismus und die protestantische Theologie mit ihrem antikatholischen Principe sich nicht bewährt haben, daß vielmehr im eigentlichen Sinne ein Selbstgericht sich an ihnen vollzogen? Der Protestantismus ist von einem Extreme ausgegangen und zum entgegengesetzten fortgeschritten, so daß die Kirche, die einst die menschliche Seite am Christenthum gegen ihn zu vertheidigen hatte, jetzt umgekehrt die göttliche in Schutz nehmen muß. Er ringt mit der Auflösung und diese Auflösung ist nicht Folge ungün-

---

1) Wir zweifeln keineswegs, daß jedem edeldenkenden, gläubigen Protestanten der gläubige Katholik weit höher steht, als die Rationalisten seiner Confession. Aber im Allgemeinen wiegt das Parteiinteresse stark vor und es gibt Einzelne, die es in grellster Weise kundgeben.

2) In dieser Beziehung unterscheidet sich der Protestantismus wesentlich von den alten Häresien; denn die alten Häretiker (die Gnostiker abgerechnet) befaßten sich meistens mit einzelnen, mehr speculativen als praktischen Differenzpunkten, die auf das Princip des Katholizismus keine direkte Beziehung hatten. Sie suchten zugleich die kirchliche Auktorität für ihre abweichenden Lehren zu gewinnen und immer den Schein zu retten, daß sie auf legitimen kirchlichen Wege ihnen Geltung verschafft. Der Protestantismus hingegen nahm seinen Ausgangspunkt von der Lehre über die Rechtfertigung, über das Verhältniß der einzelnen Gläubigen zu Christus, also von einer Lehre, die mit der Lehre von dem socialen Verhältnisse zu Christus, von der Kirche, der kirchlichen Vermittelung, der kirchlichen Auktorität in einem direkten, innern Zusammenhange steht. Zudem kam Luther sehr bald zur Ueberzeugung, daß mit Papst und allgemeinen Concilien in Betreff seiner Lehre nichts anzufangen sei, daß nur der Umsturz der ganzen bisherigen kirchlichen Ordnung, die Leugnung aller kirchlichen Auktorität, ihr den Sieg verschaffen könne.

stiger äußerer Bedingungen, sie ist das naturgemäße Resultat der Entwickelung seiner eigenen Principien. Er hat die moderne Culturrichtung an seinem Busen genährt und den Culturkampf gegen die Kirche entfacht, aber die Folge ist Erstarkung des Katholizismus, Ruin des Protestantismus. Mehr als drei Jahrhunderte sind seit dem Beginne der stürmischen Angriffe gegen die kirchliche Auktorität von Seite der Reformation und dem Erscheinen des Pamphletes „Das Papstthum vom Teufel gestiftet", bereits verflossen, und was ist das Ergebniß dieser langen Entwickelung? Auf der einen Seite das Vaticanum mit der erneuerten Wahrung der kirchlichen Auktorität und der Definirung der päpstlichen Unfehlbarkeit; glänzende Bewährung des katholischen Princips durch Einheit und moralische Kraft nach innen, durch Mehrung der Conversionen nach außen; auf der anderen Seite verzweifelte Anstrengung, der letzten Consequenzen der eigenen Principien sich zu erwehren, und ohnmächtiges Ringen nach Constituirung eines haltbaren Kirchenwesens. „Es ist ein Verhängniß des Protestantismus, daß er immer protestantischer wird" [1]).

Hiemit ist die Frage, welche Zukunft für die protestantische Theologie in Aussicht stehe, bereits erledigt. Ihr Schicksal wird verhältnißmäßig ein ähnliches sein, wie das der griechischen Philosophie einst gewesen. Unfähig, die sie zersetzenden Elemente zu bewältigen, und aus sich einen befriedigenden Abschluß zu erringen, wird sie das Gute, was sie zu Tage gefördert, der Kirche und ihrer Wissenschaft überlassen müssen. Der letzteren fällt die Aufgabe zu, auf Grund ihrer Principien, deren Bewährung durch die thatsächlich constatirte Unhaltbarkeit der entgegengesetzten Principien des Protestantismus in ein so glänzendes Licht gestellt wird, die gewonnenen Resultate zu verwerthen.

Man läßt es katholischerseits an Berücksichtigung der protestantischen Literatur keineswegs fehlen. Damit aber diese Berück-

---

[1]) Manche Protestanten rechnen auf die Katastrophe, welche die social-demokratischen Umtriebe herbeizuführen drohen. Aber wird eine Kirche, die nach dem ausdrücklichen Geständniß mancher ihrer eigenen Anhänger bereits das „Hippokratische Gesicht" zeigt, im Stande sein, die Katastrophe zu bestehen und nach derselben von Neuem geordnete, von christlichem Geiste durchdrungene Zustände zu schaffen? Es gibt nur Eine Arche, die über den zerstörenden Gewässern dahinschwimmt.

sichtigung wahrhaft ersprießlich sei, muß man den Charakter und Zweck der katholischen Wissenschaft immer im Auge behalten und vorzüglich vor drei Gefahren sich in Acht nehmen. Es kann geschehen, daß man die protestantische Literatur überschätzt oder wenigstens die katholische zu wenig berücksichtigt, und auf solche Weise, anstatt das katholische Bewußtsein zu heben und katholische Versuche zu fördern, alle Knospenansätze zerstört und eine schmähliche Abhängigkeit von der protestantischen Forschung herbeiführt [1]). Mit dieser ersten Gefahr geht eine zweite Hand in Hand, die darin besteht, daß man mit dem Guten auch manche Einseitigkeit sich aneignet, die der katholischen Wissenschaft durchaus fremd sein soll. So hat man z. B. zuweilen in der Exegese die historisch-philologische Methode so einseitig berücksichtigt, daß viele Bibelfreunde, darunter theologisch gebildete Laien, die Vorzüge der älteren katholischen Exegese mit Schmerzen vermißten. Noch sorgfältiger ist eine dritte Gefahr zu vermeiden, nämlich die Gefahr, durch indiscrete Beschäftigung mit der protestantischen Literatur sich nach und nach ganz unvermerkt in die protestantische Anschauungsweise hineinzuleben. Diese Gefahr war immer vorhanden, ist aber bedeutend gestiegen, seitdem die im Protestantismus verkörperte Anschauungsweise von der streng confessionellen und particularistischen Gebundenheit, die

---

[1]) Es ist bekannt, wie vornehm nicht selten die katholische Wissenschaft protestantischerseits ignorirt wird und welche Mittel manche anwenden, um die Leistungen katholischer Gelehrten herabzudrücken (S. Hist.-pol. Bl. 1874, „Protest. Polemik" u. 1875, „Ueber moderne Wissenschaft und ihre Stellung zur katholischen"; Katholik, 1875, 2. H. S. 435 ff.), eine ernste Aufforderung für die Katholiken, von ihrer Seite nichts unversucht zu lassen, was das Ansehen der katholischen Wissenschaft zu wahren und zu heben geeignet ist. — Da der Protestantismus aus einer Auflehnung gegen die Kirche hervorgegangen, und demgemäß die protestantische Theologie ihrer Natur nach zum Theil negativ und polemisch ist, würde es dem protestantischen Theologen eigentlich zustehen, die Resultate der katholischen Theologie genau kennen zu lernen, theils um sich an denselben zu orientiren, wie er die Störung des uralten Besitzstandes der Kirche, sowie seinen eigenen subjectivistischen und particularistischen Standpunkt zu rechtfertigen vermöge, theils um nicht gegen Windmühlen zu kämpfen. Allein in Wirklichkeit scheint gerade dieser Umstand bei vielen den index librorum prohibitorum zu ersetzen.

sie in den Bekenntnißschriften erlitten, mehr und mehr sich losgeschält und einen allgemeineren Charakter angenommen hat. Ist das nicht vielleicht nur eine leere Besorgniß? Wollte Gott, sie hätte in der Geschichte keine thatsächliche Bestätigung gefunden! Wir brauchen nicht auf die josephinische Periode zurückzublicken; die neuere und neueste Zeit liefert der Belege genug. Woher haben z. B. die modernen Exkatholiken ihre unleugbar protestantisirenden Grundanschauungen geschöpft? Wie viel Unheil hat die protestantische Philosophie mittelbar und unmittelbar in katholischen Kreisen gestiftet! [1]) Wie nachtheilig ist die Auffassung der Geschichte im Ganzen und im Einzelnen oft beeinflußt worden! Behutsamkeit ist also sicher nicht überflüssig. Man kann es von diesem Gesichtspunkte aus nicht ganz lobenswerth finden, wenn bei Besprechung protestantischer Erzeugnisse die kirchenfeindliche Tendenz als etwas Nebensächliches mit der äußersten Gleichgiltigkeit hingenommen wird, als ob bei allen Katholiken jene Klarheit, jene Geistesfestigkeit, jene Vertrautheit mit den katholischen Anschauungen und ihren wissenschaftlichen Grundlagen, mit einem Worte, jene Erprobtheit vorausgesetzt werden könnte, welche die gefährlichen Einflüsse unschädlich macht. Es ist überhaupt gar nicht nothwendig, daß die katholische Gesinnung und die katholische Wissenschaft angesichts der beständigen Verunglimpfungen, die sie erfahren, von freien Stücken zur Rolle des Aschenbrödels herabsteigen.

---

[1]) Hieher gehört ohne Zweifel auch neuestens der Einfluß des Neuschellingianismus, der in der Philosophie des Dr. Wilhelm Rosenkrantz einen Ableger gefunden. Wir können die begeisterte Aufnahme, deren die Rosenkrantz'sche Philosophie bei Manchen sich erfreut, nur bedauernswerth finden und hoffen diese unsere Anschauung nächstens bei einer Besprechung derselben durch die triftigsten Gründe vollständig zu rechtfertigen.

Recensionen.

Lehrbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechtes mit besonderer Rücksicht auf das Vaticanische Concil, sowie auf Deutschland, Oesterreich und die Schweiz, von Dr. Friedrich H. Vering, o. ö. Professor der Rechte an der k. k. Franz-Josephs-Universität zu Czernowitz. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1876. SS. 814—XVII, in 8°.

Selten noch ist ein gelehrtes Werk unter so günstigen Auspizien erschienen, wie das vorliegende. Die Anfeindungen und Verlästerungen der Andersgläubigen [1]), die Lobeserhebungen und Beglückwünschungen der Katholiken [2]), das in Deutschland allgemein gefühlte Bedürfniß nach einem gründlichen, das Vaticanische Concil wie die neuern kirchenpolitischen Gesetze berücksichtigenden Lehrbuche des Kirchenrechtes, die tiefe und umfassende Gelehrsamkeit des Verfassers, der gute Geist, der das Ganze durchweht: Alles scheint sich vereinigt zu haben, um Vering's Kirchenrecht die weiteste Verbreitung zu verschaffen und den glänzendsten Erfolg zu sichern.

Wir haben das Buch mit großem Interesse gelesen, und glauben es allen Vertheidigern der Kirche und ihres h. Rechtes,

---

[1]) **Krit. Rundschau**, 1874, Heft 4, SS. 584 ff.; **Allgem. Zeitung**, 1874, Nr. 302, Beil.; **Jenaer Literaturzeitung**, 1874, Nr. 51; **Dove**, Lehrbuch v. Richter, 8. Aufl. 1877. S. 20.

[2]) **Schles. Volkszeitung**, 1876, Nr. 264; **Hist.-polit. Bl.**, Bd. 78, SS. 357 ff.; **Katholik**, Sept. 1876, SS 329 ff.; **Germania'** Sonntagsbl. v. 3. Dzbr. 1876, Nr. 23, SS. 183—184; **Laacher Stimmen**, 1877, II. SS. 217—221.

mögen sie Gelehrte oder Praktiker, Theologen oder Juristen sein, auf's Wärmste empfehlen zu können. Und wenn auch die Theologen, namentlich die, welche die Moral nach dem hl. Kirchenlehrer Alphonsus studirt haben, einen beträchtlichen Theil des hier gebotenen Stoffes bereits genau kennen, wie z. B. das materielle Ehe- und Strafrecht, die Lehre von den Gesetzen, Sacramenten, Irregularitäten, Standespflichten der Geistlichen u. s. w., so werden sie gleichwohl außer der formellen, juristischen Seite des schon Bekannten hier so viele neue und wichtige Mittheilungen zumal aus der Periode des Culturkampfes finden, daß sie das Buch nicht ohne Befriedigung aus der Hand legen werden.

Da wir dem schönen Werke recht bald eine zweite und dritte und noch weitere zahlreiche Auflagen wünschen, und gerne etwas dazu beitragen möchten, daß die künftigen Auflagen noch vollkommener und brauchbarer ausfallen, so glauben wir den uns zugewiesenen Raum darauf verwenden zu sollen, ein paar bescheidene Wünsche auszusprechen, die bei Veranstaltung neuer Auflagen einiger Berücksichtigung werth erscheinen dürften.

Erstlich wünschten wir, daß das Werk in zwei Bände abgetheilt und jeder derselben gesondert verkauft würde, und zwar so, daß der eine die so werthvolle und in ihrer Art einzig dastehende Darstellung der kirchenpolitischen Verhältnisse vom Mittelalter bis zur Gegenwart, der andere den übrigen Theil des Buches enthielte. Es wird viele Leser geben, die sich den ersten anschaffen möchten, ohne ein besonderes Interesse am zweiten zu finden; und umgekehrt würde sich mancher angehende Canonist den zweiten kaufen, wenn er den ersten nicht zugleich mitnehmen, resp. mitbezahlen müßte.

Zweitens möchten wir einige Abänderungen rücksichtlich der Anmerkungen befürworten, die oft so zahlreich und so ausgedehnt sind, daß der Text selbst ganze Bogen hindurch nur noch in einer einzigen Zeile darüber hinschwimmt. So werthvoll auch an und für sich das darin Gebotene ist, so können wir gleichwohl den Wunsch nach einigen Modificationen nicht unterdrücken. Vor Allem sollten manche Anmerkungen viel knapper und gedrängter gehalten werden. Was z. B. aus der Weisung des Bischöfl. Ordinariates von Rottenburg über die Applicationspflicht schier zwei Seiten (575—576) ausfüllt, das hätte, wenn nicht ganz wegbleiben, so doch mit ein paar Worten abgemacht werden können, da dieser

Gegenstand einerseits die Leser aus dem Laienstande nicht berührt, andererseits aber dem Curatpriester ohnehin aus der Moral oder Pastoral bekannt sein muß. — Ein Gleiches gilt, um von Anderem zu schweigen, von der Anmerkung über das Biniren S. 680 und von den Verhaltungsmaßregeln, welche S. 715 für die Behandlung clandestiner Ehen im Beichtstuhle gegeben werden. — Dagegen werden mitunter Anmerkungen mit Belegen zu Textesstellen vermißt, wo man sie nach der im ganzen Buche eingehaltenen Methode mit Recht erwartet hätte. So wäre es z. B. gleich auf S. 1 keineswegs überflüssig gewesen, wenn der Gebrauch der dem Anfänger ganz fremdartig klingenden technischen Ausdrücke forum poli und forum fori mit Hinweis auf C. Quicunque 43 (ult.) C. XVII. q. 4, und C. Exiit 3 de V. S. in VI°. (V, 12) in einer eigenen Anmerkung aus dem corpus juris can. selbst nachgewiesen und erklärt worden wäre. — Endlich sind auch manche Anmerkungen oder Citate verfehlt und unrichtig. Daß z. B. auf S. 405, wo von den Diözesan-Statuten die Rede ist, zum Beweise, daß dem Capitel während der Erledigung des bischöflichen Stuhles selbst die Befugniß der Gesetzgebung zustehe, C. 4 X. de M. et O. citirt wird, ist unstatthaft, da dieses C. *Omnes* weder vom Capitel noch von der Sedisvacanz handelt. Vielleicht, daß die CC. *His quae* 11 und *Quum olim* 14 desselben Titels gemeint waren; die Glossa zu denselben läßt sich wenigstens von der besagten Befugniß des Capitels während der Erledigung des bischöflichen Stuhles deuten. — Wenn ferner S. 583 zum Beweise dafür, daß „auch die Weihbischöfe zum öcumenischen Concil berufen werden", auf Schneemann verwiesen wird, so ist das, abgesehen von andern Gründen, schon deßhalb nicht zuläßig, weil Sch. a. a. O. gar nicht vom allgemeinen Concil handelt.

Daß verschiedene Fragen des öffentlichen Kirchenrechtes, denen ihrer eminenten Wichtigkeit wegen ein Platz im Texte selbst gebührt hätte, in die Anmerkungen verwiesen worden sind (z. B. über die Natur der Concordate, SS. 416—424; über den häretischen Charakter des Altkatholicismus, SS. 434—440), das ist großentheils auf Rechnung des vom Verfasser adoptirten Systems zu setzen. Das öffentliche Kirchenrecht ist und bleibt die Unterlage und Voraussetzung des Privatrechtes. Wer die gesonderte Behandlung desselben von seinem Programme gestrichen hat, der muß, wenn er

anders auf Gründlichkeit und Wissenschaftlichkeit Anspruch machen will, im Verlaufe seiner Darstellung zu längern Anmerkungen seine Zuflucht nehmen, um diejenigen Fragen des öffentlichen Rechtes gehörig erörtern zu können, welche ihrer Natur nach in die Einleitung gehört hätten.

Unser dritter Wunsch bezieht sich auf Beseitigung mancher dem Werke anklebender Mängel und Ungenauigkeiten in Darstellung des Stoffes, die uns bei Durchlesung des Buches aufgefallen sind. Wir haben uns unter andern folgende notirt.

Das Verdict, welches der Verfasser SS. 3—4 so allgemein über das gesammte natürliche, philosophische Kirchenrecht ausspricht, können wir nicht unterschreiben. Die Mangelhaftigkeit und Unfähigkeit der Natur darf nicht übertrieben werden. Wie der menschliche Geist aus eigener Kraft gewisse Erkenntniß Gottes und vieler religiösen und ethischen Wahrheiten erwerben kann und soll, ebenso vermag er durch das Licht der Vernunft die Grundsätze des natürlichen Gesellschaftsrechtes im Allgemeinen und namentlich die einer jeden vollkommenen Gesellschaft zukommenden Gewalten zu erkennen, die alle auch in der Kirche Christi ihre Geltung haben [1]). Die so auf dem Wege vernünftiger Einsicht gewonnene natürliche Erkenntniß ist zwar unvollkommen und in vielen Stücken dunkel, und muß deßhalb durch die übernatürliche Offenbarung und das positive Kirchenrecht bekräftigt, vervollkommnet und erweitert werden; aber sie ist und bleibt trotz ihrer Mängel eine wirkliche Erkenntniß des Rechtes und der Gewalten jeder vollkommenen Gesellschaft, auch der Kirche, und darf bei einer wissenschaftlichen Bearbeitung des Kirchenrechtes heutzutage um so weniger ignorirt werden, als einerseits das Naturrecht oft nur mehr die einzige Erkenntnißquelle ist, welche die Gegner noch gelten lassen, und andererseits durch all' die neuern feierlichen Acte des hl. Stuhles auf dasselbe hingewiesen ist, wodurch der Kirche die einem jeden öffentlichen Gemeinwesen nach dem Naturrecht zukommende Eigenschaft einer vollkommenen Gesellschaft (societas perfecta) vindizirt wird. (Vgl. Syllabus prop. 19, und die Documente, denen dieser Satz entnommen ist.) Deßgleichen können wir uns nicht damit einverstanden erklären, daß die Unterscheidung von öffent-

[1]) Vgl. Schneemann, die kirchl. Gewalt und ihre Träger, I. 11.

lichem und privatem Kirchenrecht SS. 4—5 verworfen wird. Aufgabe des öffentlichen Kirchenrechtes ist, Licht über die der Kirche, als Ganzem, nach natürlichem und göttlichem Rechte zukommenden Gewalten und deren Träger zu verbreiten; das private Recht hat hingegen die von den legitimen Gewalten factisch gegebenen Gesetze zu behandeln. Werden beide Theile mit einander vermengt, dann entbehrt die ganze Darstellung ihrer nothwendigen, festen, wissenschaftlichen Grundlage. Der für die Anzeige des Buches zugemessene Raum gestattet uns nicht, diesen Gegenstand hier zu erörtern; da er aber für die Kirchenrechtswissenschaft von großer Wichtigkeit ist, so werden wir ihn an anderer Stelle eigens behandeln.

Was S. 8 gelehrt wird, daß nämlich „die Kirche nicht aus sich selbst eine äußere, unmittelbare Zwangsgewalt an ihren Mitgliedern zur Vollstreckung ihrer Anordnungen habe", sondern „die Wirksamkeit und Beobachtung derselben lediglich auf dem Glauben und der freien Ueberzeugung beruhen" lassen müsse, das mag der gegenwärtigen Lage der Dinge wohl entsprechen und factisch als Gesetz gelten, ist aber gleichwohl, dogmatisch betrachtet, eine höchst gewagte Behauptung. Bouix hält dafür (de judiciis eccles. p. I, sect. II, c. 4), daß sie wiederholt durch die Entscheidungen der Päpste verworfen worden sei, namentlich in Marsilius Patavinus durch Johann XXII. Licet juxta doctrinam (23. Oct. 1327), in P. La Borde durch Benedict XIV. Ad assiduas (4. März 1755), in der Pseudosynode von Pistoja [1]) durch Pius VI. Auctorem fidei (28. Aug. 1794) und in Nuytz [2]) durch Pius IX. Ad Apostolicae [3]) (22. Aug. 1851), da ja die hier verurtheilten Autoren die Coercitivgewalt der Kirche durch Censuren und geistliche Strafen nicht geläugnet, sondern bloß von der äußern Zwangsgewalt gelehrt hätten, sie komme der Kirche nicht aus sich selbst zu, sondern nur unter der Voraussetzung, quod Imperator

---

[1]) Die Lehre der Jansenisten auf der Pseudosynode von Pistoja lautet nach der Bulle Auctorem fidei, prop. 4, wörtlich also: Abusum fore auctoritatis Ecclesiae exigere per *vim exteriorem* subjectionem suis decretis . . . exigendo id quod pendet a persuasione et corde.

[2]) Ueber Nuytz vgl. Schneemann, die kirchliche Gewalt und ihre Träger, I., 47—49.

[3] In extenso reproducirt bei Scavini, Novum manuale compendium juris canonici universi, Bd. 1, SS. 218—222.

daret auctoritatem, wie Marsilius sich ausdrückte. Einen weitern Beweis dafür erblicken Andere in der berühmten Bulle Quanta cura, welche am 8. Dezbr. 1864 mit dem Syllabus veröffentlicht wurde, und in der unter andern boshaften und bereits oftmals verurtheilten Irrthümern auch namentlich der neuerdings verworfen, geächtet und verdammt wird, daß der Kirche kein Recht zustehe, durch Anwendung von zeitlichen Strafen Zwangsgewalt an den Uebertretern ihrer Gesetze zu üben (Ecclesiae jus non competere violatores legum suarum poenis temporalibus coercendi). Bouix constatirt ferner (a. a. O.), daß diese so oft verurtheilte Doctrin nach Suarez (de fide, Disput. 20, sect. 3), ja nach der allgemeinen Lehre der katholischen Schulen, gegen den Glauben verstoße und mindestens als error in fide qualifizirt werden müsse, weil sie vermittelst eines einfachen Vernunftschlusses aus einem als haeresis verworfenen Satze folge [1]). Nach Card. Tarquini soll sie noch eine schärfere Qualification verdienen (Institut. L. I, c. II, sect. 2, art. 1, S. 34). — Durch diese Gründe auf die Bedeutung und Tragweite der kirchlichen Entscheidungen aufmerksam gemacht, haben denn auch namhafte katholische Canonisten der Neuzeit, deren Sprache sich anfänglich der des H. Dr. V. näherte (wie z. B. der hochverdiente Mgr. Nardi in seinem Diritto matrimoniale cattolico: „la chiesa manca di coazione esterna e materiale“ S. 33), sich einer exactern Ausdrucksweise beflissen, um ihre vollkommene Uebereinstimmung mit der Lehre der Kirche zu documentiren (vgl. Desselben Elementi di diritto ecclesiastico, c. 14: „riuscite inutili le censure e pene ecclesiastiche, la Chiesa ricorre ad altri mezzi materiali, alle pene afflittive e corporali“ und dazu die Erklärung i. d. Civiltà Cattolica, III., 3, S. 98). Ja selbst die Repräsentanten der sogenannten „scuola delle accommodazioni“ im Königreich Italien haben sich, wie aus Vecchiotti (Institut. L. IV, c. 1) erhellt, trotz der ihrer Schule eigenen Vermittlungs- und Klugheits-Theorie, endlich gefügt. Und es würden gewiß auch Card. Gousset (Théol. dogm. Bd. 1, n. 1109), Lacordaire (Conférence 7. Bd. 1) und Andere ihre dießbezüglichen Ansichten

[1]) Ueber den Sinn und die Reihenfolge der kirchlichen Censurnoten vgl. Scheeben, kath. Dogmatik, I. Buch, §. 30.

modifizirt und richtiger ausgedrückt haben, wenn sie später geschrieben und die Encyclica Quanta cura v. 8. Dezbr. 1864 vor Augen gehabt hätten. — Diese und ähnliche Erwägungen mögen wohl auch von Einfluß darauf gewesen sein, daß unser Verfasser in dem zwei Jahre später erschienenen Schlußtheile des Werkes, bei Darstellung der kirchlichen Strafgerichtsbarkeit, die Zulässigkeit zeitlicher Strafen, wenigstens gegen Geistliche, zugibt, ohne sich dafür auf eine Concession von Seiten des Staates zu berufen (S. 627); ja wir sind sogar geneigt, hierin eine theilweise, factische Zurücknahme der im J. 1874 auf S. 8. dargelegten Meinung zu erblicken, und das um so mehr, als wir die erfreuliche Wahrnehmung gemacht haben, daß er auch andere Unrichtigkeiten früherer Abtheilungen später mit anerkennenswerther Klarheit corrigirt hat; so ist, z. B., gegen das, was im III. Buch, §. 148, S. 625 irrthümlich von der Nothwendigkeit einer neuen Consecration einer durch ein Verbrechen polluirten Kirche geschrieben worden war, im IV. Buch, §. 168, S. 668 ebenso klar als richtig gesagt, daß in einem solchen Falle nicht eine neue Consecration, sondern eine Reconciliation der Kirche nothwendig sei, und somit der frühere Irrthum factisch widerrufen.

Eine ähnliche Verbesserung glauben wir SS. 534 u. 589 bezüglich der Jurisdiction der Pfarrer zu finden. Nachdem nämlich S. 444 von den hierarchischen Stufen gesagt worden war, daß sie „in der jurisdictio auf dem jus divinum beruhen" und so der jansenistische Irrthum von der unmittelbar göttlichen Jurisdictionsgewalt der Priester noch einige Berechtigung behalten zu haben schien, wird SS. 538 u. 589 eine solche Jurisdictionsgewalt, die unmittelbar göttlicher Einsetzung wäre, nach katholischer Lehre entschieden zurückgewiesen.

Daß der Verfasser das Naturrecht S. 9 aus der Reihe der Hilfswissenschaften und S. 392 sogar aus dem Verzeichniß der Quellen des Kirchenrechtes gestrichen, das stimmt allerdings mit seine Meinung von der gänzlichen Werthlosigkeit eines natürlichen Kirchenrechtes, ist aber, wie an und für sich nicht gerechtfertigt [1]), so auch von nachtheiligen Folgen für das Studium der

[1]) Vgl. v. Moy, Naturrecht und Gewohnheitsrecht als Quellen des Kirchenrechtes, im Archiv, Bd. 1, SS. 65—79.

Rechtswissenschaft. Werden ja doch schon in den ersten Distinctionen des Corpus juris canonici, wo von den Quellen des Kirchenrechtes gehandelt wird, die Wichtigkeit des Naturrechtes, seine Unentbehrlichkeit für die geistliche Jurisprudenz, und sein Vorrang über alle andern Rechte als über allem Zweifel stehend vorausgesetzt [1]).

S. 15 wird die auch anderwärtig verbreitete Nachricht reproduzirt, „Papst Pius VIII. habe Devoti's Institutiones canonic. mit Noten vermehrt", die wir jedoch nicht für wahr zu halten wagen. Jener Castillionäus, welcher in der Geschichte der Devoti'schen Institutionen genannt wird, ist nicht Franz Xaver Castiglioni, der nachmalige Papst Pius VIII., sondern Johann Castiglioni, zur Zeit, als Devoti's Buch erschien (1785—1789), Rector des deutschen Collegs, 1808 Cardinal und als Bischof von Osimo und Cingoli † 1815 [2]). Seine Mitwirkung bei der Herausgabe des Werkes bestand aber nicht darin, daß er dasselbe mit Anmerkungen bereichert hätte; sie beschränkte sich vielmehr darauf, daß er dasselbe im Auftrag des Magister S. Palatii als Fachmann prüfte und durch die den einzelnen Bänden vorgedruckten belobenden Censuren zum Drucke empfahl. Aus der Vorrede zur ersten Auflage geht übrigens klar genug hervor, daß Devoti die Noten selbst verfaßt; erklärt er sich doch weitläufig darüber, warum er sie so und nicht anders geschrieben (haec in primis notarum scribendarum ratio et hoc propositum fuit. S. XVIII), und schreibt er sich auch in seiner Vertheidigung gegen die Herausgeber der Annali ecclesiastici ausdrücklich die Autorschaft dieser Noten zu: Quod L. I, t. 1, §. 9. n. 5 dixi . . . hanc meam sententiam . . ., wie er später L. II, t. 10, §. 1, n. 1. sagt.

Die Literatur (§. 10) läßt an Vollständigkeit wohl sehr viel zu wünschen übrig. So wären, um beispielsweise nur ein Land zu nennen, aus Italien die noch heutzutage vielfach gebrauchten Handbücher von Mgr. Nardi, Mgr. Scavini, Prof. Salzani, Prof. Jos. Ferrante, Prof. de Camillis, Prof. Ant. Cercià und Card. Tarquini zu verzeichnen gewesen. Namentlich hätten

---

[1]) Jus naturale inter omnia alia jura primatum obtinet tempore, dignitate, amplitudine, immutabilitate, et praevalet omni constitutioni et consuetudini. (Distinction. 1—9, jcta. gl. passim).

[2]) Vgl. Moroni, Dizionario, Bd. 10, S. 220.

die Institutiones juris ecclesiastici publici des Card. Tarquini besondere Erwähnung verdient. Sie sind zwar, der streng eingehaltenen syllogistischen Form wegen, sehr bündig und kurz — in der vierten Auflage v. J. 1874 umfassen sie bloß 119 Seiten in 8°; dabei aber so gehaltreich, daß es wohl kaum eine Frage des öffentlichen Kirchenrechtes gibt, zu deren Lösung der Schlüssel darin nicht gegeben wäre [1]. Vgl. darüber Civiltà Cattolica, V. 5. SS. 209—215 und The Dublin Review, New Series, July 1863.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, hätte das Buch des Card. Soglia (S. 16) mit ein paar Worten charakterisirt und der unerfahrene Leser darauf aufmerksam gemacht werden können, daß dasselbe nicht ohne einige Vorsicht zu gebrauchen sei. Soglia näherte sich bekanntlich stark der zu Anfang dieses Jahrhunderts vom großen Card. Litta bona fide protegirten italienischen „Accomodationsschule“ [2]. In Sachen, die nicht zum Dogma gehören, rieth er durchweg aus Klugheitsrücksichten zu Concessionen, welche die officielle Doctrin der römischen Congregationen nie acceptirte. Es gereicht uns zu nicht geringer Freude, die Wahrnehmung zu machen, daß H. Dr. Vering in solchen Fällen (wir haben deren 10 bis 11

[1]) Der französische Uebersetzer, August Onclair, hat Tarquini's Institutionen mit Recht den Titel gegeben: Les principes du droit public de l'Eglise, réduits à leur plus simple expression. (Bruxelles, Goemaere, 1. édit. 1868; 2. édit. 1872.) Mgr. Dr. Hautcoeur, Rector der kath. Universität zu Lille, kann sie denn auch dieser Kürze und Bündigkeit wegen nicht warm genug empfehlen. Dans sa brièveté concise, schreibt er, ce petit livre embrasse avec une exactitude et une netteté parfaite toutes les questions relatives au pouvoir de l'Eglise soit en elle-même, soit dans ses rapports avec la société civile. C'est une oeuvre, non à lire, mais à méditer. Il serait désirable que tous nos jeunes jurisconsultes l'eussent entre les mains (Revue des sciences ecclésiastiques, II., 8, S. 570).

[2]) Vgl. darüber Revue des sciences ecclésiastiques II., 9, S. 274—275 und II., 10, pp. 92—95. — Als neueste Manifestation dieser Richtung ist das im vorigen Jahre zu Florenz erschienene Werk Audisio's zu verzeichnen, mit deren Widerlegung sich außer Andern befaßten: Civiltà C. IX, 12, SS. 453—470; Mgr. Nardi in der Voce della Verità; Bischof Parocchi v. Pavia in der Scuola Cattolica 1876 u. 1877; Dr. Agliardi ebendaselbst 1877; P. Zigliara in dem Osservatore Rom. 1877, 13. Febr.

notirt) von den abschwächenden Vermittlungsdistinctionen des Card. Soglia nichts wissen will, sondern im Gegentheil sich ganz entschieden und rückhaltslos für die wahren kirchlichen Grundsätze und die Lehren des hl. Stuhles ausspricht.

Nicht „nach Verwerfung der drei vorhandenen Gegenpäpste“ ist auf dem Concil von Constanz das Schisma gehoben worden, wie S. 58 angedeutet wird, sondern dadurch, daß der rechtmäßige Papst Gregor XII. in der 14. Sitzung freiwillig resignirte und die factisch tagende Versammlung der Väter förmlich zu einem rechtmäßigen öcumenischen Concil erhob, und die so legitim constituirte allgemeine Kirchenversammlung den neuen Papst (Martin V.) rechtmäßig wählen ließ (Vgl. Raynald. ad an. 1415; Phillips, Bd. 5, SS. 718—719; Brück, Kirchengeschichte S. 425).

S. 393. Nicht jedes correctorische Gesetz ist stricte zu interpretiren; wenn es z. B. eine Aenderung eines vom jus commune abweichenden Partikularrechtes, resp. eine Zurückführung zum jus com. enthält, dann ist es als eine res favorabilis auszudehnen und late, im weitern Sinne, auszulegen.

Ebendaselbst. Die Publication der Gesetze geschieht nicht ad valvas Vaticani, an den Flügelthüren des päpstlichen Palastes Vatican, sondern ad valvas Basilicae Principis Apostolorum.

Ebendaselbst. Eine spezielle, localiter et personaliter zu machende Publication war laut ausdrücklichen Befehles des Papstes Clemens XIV. auch beim Aufhebungsbreve der Gesellschaft Jesu nothwendig, weßhalb dasselbe auch nicht zu Rom auf die übliche Weise publizirt wurde.

SS. 472—473. Beneficia manualia sind keine Commenden. Die Zahl der Commenden ist zwar nicht mehr so groß wie im Mittelalter, aber immerhin noch bedeutend; so sind, um beispielsweise nur einige zu erwähnen, an Cardinäle unter andern in commendam verliehen: S. Lorenzo in Damaso an Card. Amat; S. Sisto an Card. Guidi; S. Maria della scala an Card. Caterini; das Kloster Subiaco an Card. Monaco; das Kloster S. Vincenzo ed Anastasio alle tre fontane an Card. Capalti; der † Card. Antonelli war Commendatar von S. Agata alla Suburra u. s. w.

S. 398. Nicht alle Entscheidungen und Declarationen der Cardinalcongregationen haben allgemeine Verbindlichkeit; die meisten

sind particuläre Lösungen concreter Fälle und begründen nur ein jus inter partes. Vgl. Archiv Bd. 1, S. 42.

S. 409. Die Clausel non obstante quacunque consuetudine macht nur dann die gegen das Gesetz sich etwa bildende Gewohnheit im Voraus ungültig, wenn diese vom Gesetzgeber als perniciosa corruptela erklärt worden ist. In allen andern Fällen hat sie einfach die Kraft eines geschriebenen Gesetzes, gegen das sich gleichfalls unter den gewöhnlichen Voraussetzungen kirchliches Gewohnheitsrecht bilden darf (Vgl. S. C. Conc. in Albanensi, *mediae annatae* mense Sept. 1824 und 1825, und Archiv, B. 5, S. 375.)

S. 413. Daß Schulte recht habe, wenn er lehrt, „vom rein abstracten Gesichtspunkte aus gebe es keine gemischten Angelegenheiten", das kann nicht zugegeben werden; denn es gibt Sachen, in denen sich die Zwecke beider Gesellschaften, der Kirche und des Staates, nothwendigerweise berühren, res, wie Card. Tarquini sich ausdrückt, in quibus necessitas finis spiritualis cum fine temporali *per se* concurrit (S. 49); und diese hören, auch „vom rein abstracten Standpunkt betrachtet", nicht auf, gemischte Angelegenheiten zu sein. Vgl. auch de Sousa Monteiro, III., 1, 2, S. 577.

Nachdem der Verfasser S. 442 die potestas ordinis bezeichnet hat als „die durch einen Weiheact erworbene Befähigung zur Vornahme gewisser heiliger Handlungen", definirt er die potestas jurisdictionis als „die Befugniß, diese durch die Ordination erworbene Befähigung auszuüben". So nothwendig es nun auch heutzutage ist, die Wahrheit scharf zu betonen, daß die Befugniß zur Ausübung der potestas ordinis immer von der Jurisdiction abhängig ist, so geht es doch nicht an, die potestas jurisdictionis einfachhin als die Befugniß zur Ausübung der potestas ordinis zu definiren, da die Jurisdictionsgewalt in vielen Fällen auch ohne den Ordo, mit dem sie im Allgemeinen und regelmäßig verbunden ist, verliehen wird, wie z. B. durch die päpstliche Confirmation eines noch nicht consecrirten Bischofes, durch Bestellung eines niedern Ordens- oder Säcular-Prälaten cum jurisdictione quasi-episcopali, durch Berufung von Nicht-Bischöfen (Cardinälen, Ordensgenerälen, Prälaten nullius) zum öcumenischen Concil mit berathender und beschließender Stimme u. s. w. Die potestas jurisdictionis ist vielmehr die potestas pascendi, d. h. die Regierungs-

gewalt in ihrem ganzen Umfange, und enthält, nebst der besagten Befugniß zur Ausübung der potestas ordinis, alle andern zur Kirchenregierung erforderlichen Gewalten, selbst die nicht ausgenommen, den gesammten Cultus zu ordnen, welche der Verfasser S. 542 mit Cherier Bd. 1, §. 108 irrthümlich von der Weihegewalt herleitet. Card. Tarquini definirt die potestas jurisdictionis ganz richtig also: *potestas pascendi,* seu gregem Christi regendi tum quoad *intellectum* per doctrinam rectae fidei, quae praecepti ritu credenda proponitur, tum quoad *voluntatem* per verum proprieque dictum imperium, quo in tota mediorum oeconomia fideles (ad finem ecclesiae assequendum) dirigantur, ita ut ipsa quoque sacramentorum dispensatio (exercitium potestatis ordinis) ad ejusmodi potestatis officium pertineat (S. 82).

In Betreff der hier erwähnten potestas regendi gregem Christi *quoad intellectum* oder des magisterium gereicht es uns zu großer Freude, constatiren zu können, daß der Verfasser auf dieser nämlichen Seite 442 den sehr gefährlichen Irrthum zurückgenommen hat, welchen er, durch Schulte irregeleitet, in seinem allerersten Artikel im Archiv (Bd. 1, SS. 547—548) zu begründen gesucht hatte, den nämlich, daß die potestas magisterii zur potestas ordinis gehöre: eine Lehre, welche die Altkatholiken — nach dem Vorgange der Jansenisten — bereitwilligst annahmen, und aus der sie in neuester Zeit höhnischer Weise den Schluß zogen, „daß die Vaticaner nothwendig hätten, ein neues Sakrament für den Papst zu erfinden, weil die Lehrunfehlbarkeit an einen Weiheact, an einen eigenen Ordo ad hoc, gebunden sein müsse". Vgl. Bonner theol. Litblt. v. 5. Nov. 1876, Nr. 23, S. 536.

Es ist ein Irrthum, den der Verfasser (S. 453) mit mehrern Canonisten und Moralisten gemein hat, daß der unerlaubte Empfang einer Weihe (z. B. die promotio per saltum, furtiva, ante aetatem legitimam) stets eine Irregularität nach sich ziehe. Die Folge eines so empfangenen Ordo ist die Suspension von der Ausübung desselben, nicht aber die Irregularität; diese tritt erst ein, wenn die Suspension durch Ausübung des unerlaubter Weise empfangenen Ordo verletzt wird. Vgl. Schmalzgrueber, Lib. V, tit. 29, nn. 3—5; Reiffenstuel eod.; Suarez, de censuris, disp. 42, sect. 3, n. 5. — Allein aber steht der Verfasser mit dem Irrthum

da, daß die irregularitas ex delicto durch Absolution gehoben werden könne.

Daß, wie mit Hinweis auf Mejer, S. 455 gelehrt wird, für die ad titulum missionis geweihten Geistlichen in Rom Stiftungen bestehen und auch Dispensausfertigungsgelder dafür dienen sollen, ist falsch. Auch in Deutschland wird kraft päpstlichen Privilegs häufig ad titulum missionis geweiht, und ist gegenwärtig die Bedeutung dieser Promotionsart hier wie dort die, daß von dem vorgeschriebenen titulus ordinationis kraft päpstlichen Indultes dispensirt worden ist.

S. 467. In dem Abschnitt über die Standespflichten der Geistlichen vermissen wir recht ungerne die sehr practischen und vor nicht gar langer Zeit mit einer gewissen Animosität ventilirten Fragen über die Betheiligung an Actien-, Handels- und Industrie-Gesellschaften (vgl. Falise, Revue théologique, an. 1858—1859; Analecta juris Pont. fasc. 60; Bouix, Revue des sciences ecclés. an. 1860, IX, SS. 450 ff.; Craisson, Revue des sc. ecclés. ebendaselbst SS. 460 ff.; Lauwers, de liceitate emptionis et retentionis actionum industrialium et commercialium; Icard, Praelect. j. c. n. 325); sowie die Fragen, wann den Geistlichen nach C. Clerici 1, X. de postulando (I, 37) die Advocatur erlaubt, und unter welchen Voraussetzungen sie die Medicin ausüben dürfen, ohne irregulär zu werden. Es würde sich so herausgestellt haben, daß schon mancher geistliche Homöopath der Irregularität verfallen ist.

Wir haben uns nie getraut, der Neuerung Bolgeni's von der Eintheilung der bischöflichen Gewalt in eine allgemeine und besondere Jurisdiction beizupflichten [1]); und wenn V. S. 533 lehrt, „daß die Bischöfe in ihrer Gesammtheit in Gemeinschaft mit dem Papste eine jurisdictio (episcopalis) universalis, d. h. Antheil [2]) an der Gesammtleitung der Kirche und daher auf einem allgemeinen Concil berathende und entscheidende Stimme haben", so glauben wir auch jetzt noch, das für einen Satz halten zu müssen, der leicht zu Mißverständnissen und Irrthümern führen könnte.

---

[1]) Vgl. darüber Bouix de Episcopo, Bd. I. S. 88.

[2]) C. 11 C. II, q. 6; u. C. 4 X. de auct. et usu pallii.

Daß den auf einem öcumenischen Concil kraft päpstlicher Berufung versammelten Vätern, mögen sie Bischöfe oder Nicht-Bischöfe sein, in einem gewissen Sinne eine jurisdictio universalis zukomme, daran ist kein Zweifel; und, auf diesen sehr seltenen Ausnahmsfall beschränkt, ist der Satz richtig und auch von Mauro Cappellari (Gregor XVI.) zugelassen [1]). Wie leicht könnte er aber auch so verstanden werden, daß eine solche allgemeine Jurisdiction „den Bischöfen in ihrer Gesammtheit" (Collegio Episcoporum, wie Bolgeni sich ausdrückt) regelmäßig, auch außer der allgemeinen Synode, kraft des ordo episcopalis zustehe, gleichsam als hätte Christus die Kirchengewalt unmittelbar dem unter dem Papste stehenden Episcopat verliehen, von der dann jeder einzelne Bischof seinen „Antheil an der Gesammtleitung der Kirche" herleitete. Ein solcher Sinn würde der katholischen Lehre vom Primate geradezu widerstreiten; denn Christus der Herr hat nicht den „Bischöfen in ihrer Gesammtheit unmittelbar" eine allgemeine Gerichtsbarkeit, „einen Antheil an der Gesammtleitung der Kirche" gegeben, sondern „unmittelbar und direct dem Papste **allein** (uni Simoni Petro) die Jurisdiction des obersten Hirten und Lenkers über **seine ganze Heerde** (in totum ovile) verliehen" [2]); und wenn die einzelnen Bischöfe einen „Antheil" an dieser Regierungsgewalt, eine pars sollicitudinis, wie es in den zwei vom Verfasser citirten Canones heißt, haben, so hat das seinen Grund nicht darin, daß sie etwa durch den Empfang des ordo episcopalis Mitglieder eines die allgemeine Regierungsgewalt besitzenden souveränen „Collegiums der Bischöfe" geworden wären, sondern es kommt einzig und allein daher, daß sie durch den Papst nach Gottes Anordnung zu ordentlichen Hirten und Fürsten über einzelne Völker in der ihm in ihrem ganzen Umfange anvertrauten Gesammtkirche bestellt, und so zur Theilnahme an seiner „Gewalt, die Kirche zu weiden, zu regieren und zu verwalten" [3]) berufen worden sind. Die bischöfliche Consecration gibt zwar Alles, was zur Herstellung wie des physischen Vermögens, die Sakramente zu spenden, so auch der ordentlichen Befähigung, die Kirchengewalt

[1]) Il trionfo della Sante Sede, Discorso prelim. §§. 67—68.

[2]) Conc. Vatic. Const. *Pastor aeternus* c. 1.

[3]) Conc. Vat. a. a. O. C. 2.

auszuüben, erforderlich ist; doch so vollständig auch dieses Vermögen, diese Befähigung durch die Weihe zur Thätigkeit ausgerüstet ist, so vermag jenes Vermögen dennoch nicht rechtlich zum Acte zu schreiten, diese Befähigung sich nicht wirklich zu bethätigen [1]), bevor nicht jene Relation zwischen dem Consecrirten und der Kirche oder einem Theile derselben geschaffen ist, in der die Jurisdiction besteht [2]). Diese Beziehung kann jedoch nur aus einem gesetzmäßigen Auftrag (injunctio legitima, missio canonica) hervorgehen [3]). — Da die Bischöfe aber in der Consecration mit jener doppelten Befähigung zu dem Zweck ausgerüstet werden, ut in promptu sint, wie Card. Tarquini sich ausdrückt, suo tempore ac loco ad officium ill us ordinis proprium exercendum, und da der allgemeine Kirchenrath in eminenter Weise „Zeit und Ort ist, wo die Regierungsgewalt ausgeübt wird", so werden auch mit Recht [4]) alle consecrirten Bischöfe zum öcumenischen Concil berufen, um das durch die bischöfliche Weihe ausgerüstete Vermögen zur Regierungsgewalt zu bethätigen, und das nicht als päpstliche Delegaten oder Vicare, d. h. nicht ex privilegio, wie die Nicht-Bischöfe, sondern — die legitima invitatio vorausgesetzt — kraft eigenen Rechtes, jure ordinis sui proprio; ja sie können wegen der an den gesammten katholischen Episcopat erlassenen Convocationsbulle als wirklich berufen angesehen werden [5]). In dieser Voraussetzung ist ganz richtig, was Phillips, mit Berufung auf Devoti und andere Canonisten schreibt, daß „den Titularbischöfen auf dem Concil eine gleiche

[1]) Susceptione ordinis episcopalis tantum *potentia* confertur sacramenta conficiendi, et *habilitas* ad gregem Christi regendum, non autem facultas ejusdem et potentiae et habilitatis exercendae. So Card. Tarquini, L. II., 3, 4, c.

[2]) Vgl. Salmeron, Tract. 79, de collatione pot. ord. et jurisdict. II, 2—3.

[3]) Jurisdictio non per consecrationem, sed per injunctionem confertur. So Salmeron a. a. O. Daß dieß auch von der jurisdictio *in actu primo* gelte, zeigt Granclaude (R. d. sc. eccl. II, 9, SS. 47—48) gegen L. Ferraris, welcher den Titularbischöfen eine solche jurisd. *in actu primo* zugeschrieben hatte v. Concilium I. 29.

[4]) Ob nach göttlichem oder nach menschlichem Recht, ist gut erörtert in der Revue des sciences ecclésiastiques II, 8, SS. 481—492 und II, 9, SS. 42—51.

[5]) Vgl. Coppola in d. Civiltà C. VII, 5, S. 461.

Berechtigung mit den übrigen zusteht" (Bd. II, §. 84) und daß sie „als Mitglieder des Episcopats an der Gesammtherrschaft der Kirche Theil nehmen" (Bd. I, §. 24). Diese jurisdictio universalis *synodica*, dieses Stimmrecht, wie Cappellari sie einfachhin nennt, hat aber nichts gemein mit einer „dem Collegium der Bischöfe" in solidum kraft des ordo episcopalis regelmäßig zustehenden allgemeinen Jurisdictionsgewalt; und können wir daher auch, wie gesagt, unsere Bedenken gegen einen Satz nicht unterdrücken, der — wenn auch gegen die Absicht des Verfassers — im Sinne Bolgeni's gedeutet werden könnte. Es vermögen sie auch schließlich die zwei Canones nicht zu heben, die der Verfasser zur Begründung des „Antheils der einzelnen Bischöfe an der Gesammtleitung der Kirche" anführt; denn die „pars sollicitudinis", welche dieselben einzelnen Mitgliedern des Episcopates beilegen, ist nicht von der Theilnahme an einer „den Bischöfen in ihrer Gesammtheit" zukommenden jurisdictio universalis zu verstehen, sondern vielmehr von einem Antheil an jener Kirchengewalt und Hirtensorge, „welche dem römischen Papste allein in ihrer ganzen Fülle unmittelbar und direct von Gott gegeben worden ist"[1]). Im C. Decreto 11, C. II, q. 6 sagt Gregor IV.: *Ecclesia Romana* vices suas ita aliis impertivit ecclesiis, ut in partem sint vocatae sollicitudinis. Und im C. Ad honorem 4 X. de auct. et usu pallii schreibt Innocenz III.: *Solus Romanus Pontifex* . . . assumptus est in plenitudinem potestatis ecclesiasticae . . . alii vocati sunt in partem sollicitudinis. Wir sind daher nach wie vor gegen eine Eintheilung der bischöflichen Gewalt, die einerseits in den Canones nicht begründet ist und andererseits von den Gegnern des Primates so leicht mißbraucht werden kann.

Der Verfasser verwechselt durchweg Praelati nullius mit den Praelati cum jurisdictione quasi-episcopali (z. B. SS. 534, 535, 688). Letzterer Art sind alle rechtmäßig bestellten Obern eines exemten Ordens, wie General, Provinzial, Guardian, Rector, Prior, Abt u. s. w. (vgl. Suarez, de religione IV. 8, 2.); Praelati nullius hingegen sind bloß diejenigen, welche eine bischöfliche Jurisdiction über Clerus und Volk eines bestimmten Bezirkes haben, (Devoti, Institut. l. I, tit. 3, sect. 6, §. 52, und

---

[1]) Conc. Vat. a. a. O. c. 2.

Tarquini, S. 85), wie der Erzabt von St. Martinsberg in Ungarn. Ihre Zahl ist gegenwärtig in der ganzen Kirche auf 17 reduzirt, von denen sich 15 (darunter 1 rit. graeci) in Europa, 1 in Afrika und 1 in Australien befinden.

S. 476. Die dismembratio beneficii ist nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Canonisten keine Zerlegung eines Benefiziums in mehrere, sondern eine bloße Schmälerung des Pfründeneinkommens. Vgl. Reiffenstuel l. III, tit. 12, nn. 24—25.

S. 516. Die Zahl der suburbicarischen Bisthümer beläuft sich gegenwärtig nicht auf 95, sondern ist, wie ehedem, 7. Die übrigen 88, welche außer den suburbicarischen zum römischen Provinzialconcil eingeladen werden, sind die dem hl. Stuhle unmittelbar untergebenen Bischöfe.

S. 520. Wenn der zum Papst Gewählte bereits Bischof ist, so folgt keine Consecration mehr durch den Cardinaldecan.

S. 536. Die Mitwirkung des Volkes bei Bischofswahlen früherer Zeiten muß wegen der schismatischen Bestrebungen der Neuzeit [1]) genauer bestimmt werden; etwa in der Weise, wie es Card. Tarquini SS. 107—110 sehr gut gethan.

S. 553. Dem alten Rechte, wonach der Bischof den Rath des Kapitels einholen mußte bei Bestrafung von Vergehen der Cleriker, scheint durch eine allgemeine gültige Gewohnheit derogirt worden zu sein. Vgl. Bouix, de capitulis, p. IV, c. 3. §. 6.

S. 572. Eine jurisdictio voluntaria pro foro externo übt der Pfarrer auch ohne Delegation des Bischofs, z. B. wenn er bei Eingehung der Ehe assistirt.

S. 587. Die vom Provinzialconcil gegen das jus commune verfaßten Decrete erhalten durch eine päpstliche confirmatio in forma communi keine Gültigkeit. Vgl. Revue des sciences ecclés. I, 2, 2, S. 195.

S. 625. Es dürfte kaum gesagt werden können, daß „das interdictum locale generale aus dem practischen Leben ganz verschwunden sei"; denn auch heutzutag scheint noch das interdictum des C. Ubi periculum 3. de electione in VI° zu gelten.

S. 626. Indem das Tridentinum den Bischöfen die Gewalt verlieh, eine suspensio ex informata conscientia zu verhängen,

---

[1]) Vgl. Mgr. Nardi, Sul libro di *Audisio,* c. 12, SS. 31—38.

hat es nicht eine „alte Befugniß bestätigt", sondern ein ganz neues Recht statuirt (Bouix, de judiciis eccles., Bd. 2, S. 315); auch ist nicht erwiesen, daß diese Suspension bloß verhängt werden könne „wegen geheimer Verbrechen, auf eine bestimmte Zeit und wenn es an gerichtlichen Beweismitteln fehle"; das Gesetz kennt diese Beschränkungen nicht (Bouix a. a. O. SS. 325—338). Es ist dagegen ganz gewiß, daß der ex informata conscientia Suspendirte propter violatam censuram irregulär wird, wenn er den betreffenden Ordo ausübt. Vgl. Benedict XIV. de Synodo dioeces. lib. XII, c. 8. n. 5.

S. 636. Daß es „in Betreff der ipso facto in Folge simonistischer Ordination eintretenden Censuren nach der Const. Apostolicae Sedis bei den Vorschriften des Conc. Trident. sess. 21. c. 1. de ref. bleibe", ist, selbst nach dem, was der Verfasser S. 621 geschrieben, unrichtig. Diese Censuren wurden nämlich in dem angeführten Reformdecrete nicht erst aufgestellt, sondern bloß bestätigt (poenas a jure inflictas ipso facto incurrant, *l. c.*), sind also nach dem, was S. 621 richtig gelehrt wird, durch die Const. Apostolicae Sedis außer Kraft gesetzt.

S. 634. Nicht bezüglich jeden Sacrilegiums an geweihten Personen gelten die Bestimmungen des Canons Si quis suadente.

S. 664. Die Käufer und Besitzer der auf dem Territorium der französischen Republik gelegenen einseitig säcularisirten Kirchengüter sind durch Art. XIII. des Concordates v. 1801 von der Verpflichtung, dieselben an die Kirche wiederum herauszugeben, frei gesprochen worden. Dasselbe gilt von den auf diesen Grundstücken haftenden Zehnten, von denen S. 675 die Rede ist.

S. 683. Daß ein Excommunicirter, so lange er excommunicirt ist, „keinen Anspruch auf seinen Weihetitel" habe, das dürfte schwer zu erweisen sein. Vgl. Tonduti, de pensionibus eccles. c. 7, und Maschat, de sentent. excom. l. V, tit. 39.

S. 698. Bei der Literatur des Eherechtes war Mgr. Nardi's diritto matrimoniale cattolico nicht zu übergehen.

S. 707. Die Auflösung der Sponsalien erfolgt auch durch Eintritt in eine religiöse Congregation; bei Eintritt eines sonstigen trennenden Ehehindernisses aber nur dann, wenn dasselbe juris naturalis ist. Vgl. Ballerini, Theol. mor. Bd. 2, SS. 691—705.

S. 754. Unrichtig ist, daß durch den Empfang eines ordo major das matrimonium ratum non consummatum aufgehoben werde.

S. 767. Zu den Ordenshäusern, die kein Vermögen haben dürfen, gehören auch die Profeßhäuser der Gesellschaft Jesu.

S. 768. Es ist allerdings richtig, daß die neuern Congregationen keine Regel, sondern Constitutionen haben (S. C. Epporum et Regul. 20. Febr. 1860 und 2. März 1861); unrichtig ist es aber, den Unterschied zwischen Regeln und Constitutionen so zu bestimmen, daß „die Statuten der Orden regulae, die der Congregationen hingegen constitutiones heißen". Die alten Orden haben eine Regel und Constitutionen oder Statuten. Ueber den Unterschied zwischen Reg. und Constitut. vgl. Suarez, de religione IV., 1, 2. und Tamburini, de jure abbat. XIII, 9, 4.

SS. 772—773. Die Säcularisation eines Ordensmannes hebt keines der drei Gelübde auf. Vgl. Bouix, de regularibus, Bd. 2, SS. 517—519.

Außer diesen Einzelnheiten möchten wir dem Herrn Verfasser für die fernern Auflagen zur gefälligen Erwägung empfohlen haben, ob die zwei annoch fehlenden Tractate de judiciis ecclesiasticis und de celebratione festorum, die sich in den meistgebrauchten Handbüchern des Kirchenrechtes (z. B. Devoti, de Sousa Monteiro, Zach, Zallinger u. s. w.) vorfinden, nicht auch aufzunehmen wären.

Druckfehler sind, trotz der augenscheinlich sehr fleißigen Revision, doch mehrere stehen geblieben, wie z. B. S. 477, Z. 3, per suppresionem; S. 505, Anm. 2. de Met. O.; S. 632, Anm. 4. Gratiani C. 229. 4; S. 641, vor Anm. 1, votum cantitatis; S. 681, Anm. 5, de V. O; u. s. w.

Doch das sind kleinere Ausstellungen, die im Vergleiche zum großen, verdienstvollen Ganzen weniger bedeuten, und durch die wir dem Werthe des schönen und trefflichen Buches keinen Eintrag gethan haben wollen. Im Gegentheil sei schließlich der Wunsch nochmals ausgesprochen, es möge das ausgezeichnete Werk die große und rasche Verbreitung finden, welche es in so hohem Grade verdient.

Innsbruck. Prof. Nilles, S. J.



Das hohe Lied. Neu untersucht, übersetzt und erklärt von Prof. Dr. B. Schäfer. Münster, Theissing. 1876. 275 SS.

Das vorliegende Werk wurde bereits von der kath. Presse als eine gute Leistung anerkannt. Und wirklich hat der Herr Verfasser den Hauptpunkt, auf den es ankommt, die dogmatische Seite der Frage, welche für die Integrität unseres Glaubens in's Gewicht fällt, so trefflich vertheidigt und in's Licht gesetzt, daß man sagen muß, er habe der Wahrheit einen ehrenvollen Dienst erwiesen.

Der Verfasser bemerkt mit Recht, daß die buchstäbliche Erklärung, welche die Schilderung bloß einer gewöhnlich menschlichen Liebe annimmt, mit der Aufnahme des Buches in den Kanon unverträglich ist. Denn diese Deutung läßt keine religiöse Beziehung zu. Deshalb finden wir die Tradition bei Juden wie bei Christen stets auf andern Wegen. Selbst die Rabbiner bekennen, nichts sei hier eigentlich, alles sei figürlich geredet. Auch unter den Protestanten fehlte es nicht an solchen, welche die in der kath. Kirche von jeher geltende Auffassung in Schutz nahmen. Die innern Gründe, welche Schäfer dafür entwickelt, sind so schlagend, daß keine Entgegnung möglich bleibt. Wäre ein wirkliches Erlebniß des gewöhnlichen Lebens gedacht, so würde man nicht verstehen, daß die Braut bald als Königin, bald als Hirtin, bald als Winzerin auftritt, daß sie groß und klein, arm und reich, schwarz und weiß, Schwester und Gattin zugleich ist, daß sie ihren Lieben mit vielen Genossinnen gemeinsam haben will (1, 3). Und wie könnte, zumal im Orient, das Suchen von der Braut ausgehen? Dieselben Gründe sprechen gegen die typische Deutung. Bei einem Typus ist ja eben stets ein wirklicher Vorgang gegeben, der ein später Eintretendes vorbildet. Der Dichter würde in diesem Fall nicht bloß eine Seelenhochzeit, sondern auch ein gewöhnlich menschliches Verhältniß schildern. Dann entsteht die Schwierigkeit, daß Salomo nicht immer als König, sondern zuweilen als Schäfer und Gärtner auftritt. Und war Sulamith die ägyptische Königstochter, wie kann sie zugleich eine vaterlose Waise, eine Hirtin aus Palästina, eine Schwester Salomo's sein? Wie kann die königliche Gemahlin zugleich aus der Wüste des Südens und von dem nördlichen Libanon gerufen werden? Wie darf sie bei Nacht in den Straßen umherirren, den König zu suchen, von den Wächtern ausgezogen und geschlagen werden?

Diese Gründe beweisen, daß nur die figürliche Erklärung die richtige sein kann. Jede andere Deutung wäre unsinnig. Ob auch „gemein und schmutzig", ist eine andere Frage. Sicherlich geriethe das hohe Lied, wenn es ein bloß menschliches Liebesverhältniß darstellen würde, in die Kategorie der einfach erotischen Lieder und könnte da im Kanon nichts zu schaffen haben. Sagt man aber, es wäre ein Stück der gemeinen und schmutzigen Literatur, wenn es Wirkliches darstelle, so erhöbe sich der Einwand, ob denn eine schmutzige Schilderung erlaubt sei, wenn sie bloß als Sinnbild diene. Die Antwort ist sicher verneinend. Thatsächlich enthalten die Liebesscenen des Liedes nichts, was unter Gatten verpönt sein könnte; die Schilderung C. 7 ist Versuchungsscene, also in sich eine Verurtheilung des Schlechten. Wir sagen daher, daß vom sittlichen Standpunkt der typologischen Deutung nichts entgegensteht; denn sie läßt eine religiöse Beziehung zu und ihr Buchstäbliches ist erlaubte Liebe. Aber sie wäre unsinnig, wie oben gezeigt wurde.

Soviel über die große Hauptfrage. Was dann die Erklärung selbst betrifft, so bemerkt der Verfasser treffend, daß Gottes Geist ein Geist der Ordnung ist und deshalb weder mit Göthe „eine liebliche Verwirrung" noch mit Andern „ein Conglomerat wild durch einander geworfener Bruchstücke" in dem hohen Lied gefunden werden dürfe. Alles bezieht sich unverkennbar auf Ein Liebespaar, die das Ganze beherrschenden Ideen sind entschieden einheitlich, alles trägt das Gepräge Eines Verfassers. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die einzelnen Wechselreden streng systematischen Zusammenhang bieten. Niemand kann vernünftiger Weise verlangen, wie Haneberg sagt, daß die Gespräche der begeisterten Gottesliebe nach dem Schema einer wohlgesetzten Chria sich bewegen müßten. Und auch Schäfer deutet an, daß sich schwerlich bis zur Evidenz ein wissenschaftlicher Nachweis führen lasse, daß ein Band strenger Nothwendigkeit und logischer Verknüpfung alles binde. Wenn also der Herr Verfasser successiv die Vermählung Christi mit der menschlichen Natur (1, 1—2, 8), mit der Kirche (2, 8—5, 1) und der einzelnen Seele (5, 2—8, 5) und endlich 8, 5—14 das Weltende zur Darstellung bringt, so will dieß offenbar nicht sagen, daß der h. Geist ganz gewiß gerade diese Ideen im Auge hatte; aber die gewählte Disposition ist ohne Frage ebenso geistreich als anregend

und fruchtbar für die religiöse Betrachtung, indem sie dem frommen Leser durch Hinweisung auf bestimmte Liebesthaten des göttlichen Bräutigams die Anwendung der einzelnen Bilder recht sehr erleichtert. Auch läßt sich nicht einwenden, daß die getroffene Anordnung, soweit es wenigstens die Vermählung Christi mit der Kirche und der einzelnen Seele betrifft, mit der Wahrnehmung, daß überall dasselbe Liebespaar auftrete, in Widerspruch gerathe. Denn die gottliebende Seele ist wie die Kirche Gottes Braut, Gott wohlgefällig; und faßt man 5, 1—6, 3 als Ausdruck einigen Wankens der Braut, so ist es ja selbst biblischer Sprachgebrauch, per meton. die Schwächen wie die Tugenden der Kinder von der Mutter zu prädiciren: so sollte Israel nach Osee aufhören, Gottes Volk zu sein, obwohl es nach der Verheißung ewig ist; so bedarf die Kirche zuweilen der Reform in capite et membris, obwohl sie Gottes makellose Braut ist.

In Rücksicht auf den knapp zugemessenen Raum muß ich es mir versagen, aus dem vielen Schönen, welches der Verfasser uns bietet, einige Stellen besonders hervorzuheben. Es genügt indeß, zu bemerken, daß Jeder mit hoher Befriedigung in dem trefflichen Buche lesen wird; denn das Gebotene ist wirklich schön und überdies durch die Mittheilung der exegetischen Untersuchungen verschiedenster Lehrer so anregend, daß sich unschwer aus der Fülle des beigebrachten Materials neue fruchtbare Ideen entwickeln lassen.

Prag. Rohling.

The Doctrine of Addai, the Apostle, now first edited in a complete form in the original syriac, with an english translation and notes. By George *Phillips,* D. D., President of Queens' College, Cambridge. London, Trübner, 1876, XV, 52, 53 SS.

Das obige Werk enthält die erste vollständige Ausgabe des syrischen Originals der Doctrina Addaei, eines Berichts über die Bekehrung des Königs Abgar und der Stadt Edessa, welcher sich selbst für ein Erzeugniß des ersten christlichen Jahrhunderts ausgibt. Denn Cureton hatte für seine im Jahre 1864 erschienene Ausgabe kaum die Hälfte des Originaltextes aus den syrischen Handschriften des britischen Museums zusammenbringen können; und die vollständige Ausgabe, welche der Mechitarist Alischan vier Jahre

später zu Venedig anonym in französischer Sprache [1]) veranstaltete beruhte nur auf einer alten armenischen Uebersetzung. Erst jetzt bietet uns Phillips nach einer Petersburger Handschrift die gesammte Doctrina Addaei im syrischen Originaltext.

Der Inhalt dieser wichtigen Schrift ist in Kürze folgender. Eine Gesandschaft des Königs Abgar des Schwarzen von Edessa wurde auf ihrer Durchreise durch Jerusalem im Jahre 31 mit den Wunderthaten Jesu Christi bekannt. Auf Grund ihres Berichtes beauftragte der König im folgenden Jahre seinen Archivar [2]) Chanan mit der Ueberbringung seines schon aus der eusebianischen Kirchengeschichte bekannten Briefes. Die Antwort des Erlösers erfolgte nicht brieflich, wie Eusebius irrigerweise angibt, sondern nur mündlich und wurde erst später von Chanan aufgezeichnet. Mit dieser Antwort und einem von ihm gemalten Christusbilde kehrte Chanan nach Edessa zurück. Nach der Himmelfahrt Christi sandte der Apostel Thomas den Addäus [3]), einen der 72 Jünger, nach Edessa, welcher den König durch Handauflegung heilte und das Evangelium zuerst vor dem Hofe und den Vornehmen, am folgenden Tage aber in einer langen, vollständig mitgetheilten Missionspredigt vor dem ganzen Volke mit solchem Erfolg verkündigte, daß fast ganz Edessa dem Beispiele des Königs folgend sich zum Christenthum bekehrte. Die Götzenaltäre wurden zerstört, mit Ausnahme des größten in der Mitte der Stadt; dagegen ließ Addäus eine Kirche in Edessa erbauen, nahm seine späteren Nachfolger Aggäus, Palut, Abschelama und Barsamja in den Klerus auf, ordnete den Gottesdienst und verbreitete allmählich das Evangelium in ganz Mesopotamien, von wo es selbst nach Persien eindrang. Nach einem Bericht über die Korrespondenz Abgar's mit dem König von Persien und dem Kaiser Tiberius wird dann erzählt, wie Addäus beim Herannahen seines

---

[1]) Der armenische Text erschien gleichzeitig zu Jerusalem.

[2]) Der Titel Chanan's kann nach dem syrischen Text nur als tabularius aufgefaßt werden, womit stimmt, daß er auch als Scharrir bezeichnet wird: denn mit diesem Amt war, wie die edessenische Chronik bezeugt, die Archivsverwaltung verbunden. Irrig hielt Eusebius das Wort für tabellarius (Briefbote), worin ihm Moses von Chorene folgte. Daß auch die Londoner Handschrift des syrischen Originals tabellarius habe, ist nur ein Irrthum von Phillips, wie Cureton's Ausgabe beweist.

[3]) Eusebius und Moses von Chorene nennen ihn irrig Thaddäus.

Todes den Aggäus zum Bischof, Palut zum Priester, Abschelama zum Diakon weihte, dann noch eine ausführliche Ermahnungsrede hielt und drei Tage nach derselben starb [1]). Sein Nachfolger Aggäus wurde von einem heidnischgesinnten Sohne Abgar's [2]) durch Zerschmetterung der Beine getödtet, während er in der Kirche lehrte. Das Werk schließt mit folgendem Selbstzeugniß über seine Abfassung durch einen Zeitgenossen, den schon in der vorhergehenden Geschichtserzählung erwähnten Labubna [3]): „Wie es die Gewohnheit im Reiche des Königs Abgar und in allen Reichen ist, daß alles vom König Befohlene und vor ihm Gesprochene niedergeschrieben und im Archive aufbewahrt wird, so hat auch Labubna, der Sohn Senak's, des Sohnes Abschadar's, der Schreiber des Königs, diesen Bericht über den Apostel Addäus von Anfang bis zu Ende aufgeschrieben, indem auch der Archivar Chanan, der Scharrir des Königs, sein Zeugniß dabeisetzte und es in dem Archiv der königlichen Schriften niederlegte, wo die Verordnungen und Gesetze aufbewahrt und die Urkunden über Kauf und Verkauf sorgfältig ohne irgend eine Nachlässigkeit aufgehoben werden."

---

[1]) Die armenische Uebersetzung läßt den Addäus nicht eines natürlichen Todes sterben, sondern Edessa verlassen, um den Glauben in den östlichen Gegenden auszubreiten und dort später das Martyrium zu erdulden. Diese Veränderung ist offenbar zu Gunsten der Ueberlieferung von dem Apostolat des h. Thaddäus in Armenien angebracht worden, daher auch gerade an diesen geänderten Stellen die Namensform Thaddäus statt Addäus erscheint. Eine andere Abweichung der armenischen Uebersetzung ist, daß sie den Aggäus ebenfalls Addäus nennt.

[2]) Dieser König kann nicht der unmittelbare Nachfolger Abgar's gewesen sein, weil er sich der Doctrina Addaei zufolge „Jahre nach dem Tode Abgar's" erhob. Spätere Quellen bezeichnen ihn als dessen zweiten oder dritten Nachfolger. Das Letztere müßte angenommen werden, wenn die Notiz über ein im Jahre 78 von Aggäus geschriebenes Manuscript eines Evangeliums (Bibl. Orient. II, S. 486) zuverläßig wäre. Jedoch war dieser dritte Nachfolger nicht ein Sohn, sondern ein Enkel Abgar's.

[3]) Der Name bedeutet nach Nöldeke's sehr wahrscheinlicher Vermuthung „Geschöpf Nebo's". Zur Bestätigung derselben sei darauf hingewiesen, daß eben die Persönlichkeit, welche in der Doctrina Addaei und den Märtyrerakten des Sarbelius Labu heißt, in den Akten Barsamja's Nebo genannt wird.

Für die Beantwortung der schwierigen Frage, ob wir dieses Selbstzeugniß mit P. Alischan und den beiden englischen Herausgebern, Cureton und Phillips, als wahrheitsgemäß anerkennen oder als Erdichtung eines späteren Fälschers verwerfen müssen, kommen zunächst die äußeren Zeugnisse in Betracht. Schon die handschriftliche Ueberlieferung führt uns bis in's 5. Jahrhundert zurück, indem eines der syrischen Manuscripte diesem, die anderen dem 6. Jahrhundert angehören. Da ferner nicht nur Moses von Chorene, sondern schon Eusebius die Doctrina Addaei excerpirten, so kann sie auf keinen Fall nach dem Anfang des 4. Jahrhunderts verfaßt sein [1]). Für die Echtheit dürfte insbesondere der Umstand sprechen, daß die bischöfliche Würde noch nicht durch einen feststehenden terminus technicus, sondern durch Umschreibungen, wie „Vorsteher und Aufseher" bezeichnet wird, obgleich der Unterschied zwischen der bischöflichen und priesterlichen Weihe sachlich auf's bestimmteste hervortritt [2]). Auch die eigenthümliche doppelte Bezeugung der Schrift vor ihrer Aufnahme in das Archiv war wirklich ganz in dieser Form zu Edessa üblich, wie sich aus dem in der Edessenischen Chronik aufbewahrten gleichzeitigen Bericht über die große Ueberschwemmung vom Jahre 201 ergibt. Die in der Doctrina Addaei vorkommenden Aussprüche Christi finden sich in den Evangelien entweder gar nicht oder doch so wenig wörtlich, daß sie nicht als Citate aus letzteren betrachtet zu werden brauchen. Wenn einer oder der andere jener Aussprüche an Reden Christi im Johannesevangelium anklingt, so kann dies nur die negative Kritik, welche die geschichtliche Wirklichkeit dieser Reden leugnet, als Beweis der Unechtheit betrachten.

---

[1]) Der Anfang des 3. Jahrhunderts würde als späteste Abfassungszeit anzunehmen sein, wenn es feststünde, daß Eusebius seine Uebersetzung aus der Chronographie des Julius Afrikanus entnommen hätte. Hierfür spricht das Zeugniß des Moses von Chorene, Afrikanus habe aus dem Archiv von Edessa alles auf die Geschichte der dortigen Könige Bezügliche im 5. Buche seiner Chronographie zusammengestellt und sei daher hierfür seine hauptsächlichste Quelle.

[2]) So wird z. B. berichtet, daß Addäus den Aggäus zu seinem Nachfolger, Andere aber zu Priestern und Diakonen weihte (S. 39), sowie daß Aggäus durch die Handauflegung, welche er von Addäus empfangen hatte, in ganz Mesopotamien Priester und Vorsteher einsetzte (S. 47).

Uebrigens läßt sich die Echtheit der Doctrina Addaei nur unter der Voraussetzung vertheidigen, daß sie später mehrere Interpolationen erlitten habe. Diese Voraussetzung ist um so unbedenklicher, als die meisten derselben sich schon aus rein kritischen Gründen als spätere Einschiebsel verrathen. Vor allem gilt dies von dem letzten Satze in der Antwort Christi an Abgar, worin die Stadt Edessa gesegnet und ihr Unüberwindlichkeit verheißen wird da dieser Satz bei Eusebius und Moses von Chorene noch fehlt. Ferner muß die lange Erzählung von der Auffindung des wahren Kreuzes durch Protonike, die angebliche Gattin des Kaisers Claudius, welche in allen Details der wirklichen Kreuzesauffindung durch die h. Helena nachgebildet ist [1]) und die gröbste Unkenntniß der damaligen römischen Geschichte verräth, als Interpolation betrachtet werden. Denn die äußerst ungeschickte Weise, in welcher sie an den Schluß der Rede des Addäus vor den edessenischen Vornehmen angehängt ist, macht es unmöglich, sie dem ursprünglichen Verfasser zuzuschreiben. Nachdem nämlich Addäus seine Glaubwürdigkeit damit begründet hat, daß er nur die von ihm selbst gesehenen und gehörten Thaten und Lehren Christi verkündige, läßt ihn der Interpolator durch folgenden gezwungenen und albernen Uebergang die Fabel von der Protonike daran anknüpfen: „Und nicht nur diese Dinge zeigen und verkündigen wir, sondern auch die, welche nach seiner Himmelfahrt in seinem Namen geschehen sind; ich will euch aber etwas erzählen" u. s. w. Hierzu kommt noch, daß Eusebius diese Legende nicht erwähnt, sowie daß sie sich in syrischen und armenischen Handschriften auch als selbständige Abhandlung vorfindet [2]).

Die anderen Interpolationen scheinen jünger als die über Protonike zu sein [3]) und von einem Ueberarbeiter herzurühren,

[1]) Unbegreiflicherweise meint Phillips, die Protonike-Sage sei älter als die Ueberlieferung von der Kreuzesauffindung durch die h. Helena und diese erst aus jener entstanden! Als Beweis bringt er nur die ganz willkürliche Vermuthung, Eusebius werde wohl jene Sage, trotz seines Schweigens darüber, schon in seiner Handschrift der Doctrina Addaei vorgefunden haben, weil sie bei armenischen Schriftstellern des 5. Jahrhunderts erwähnt werde.

[2]) Vgl. Alischan, Lettre d'Abgar, S. 19; Carrière in der Revue critique 1877, S. 7.

[3]) Da die Erzählung von Protonike noch gleich dem echten Werke den h. Jakobus nur den „Vorsteher und Aufseher der Kirche von Jerusalem"

welcher in gleicher Weise auch an anderen alten edessenischen Dokumenten, wie den Akten des Sarbelius und Barsamja, thätig war. Am deutlichsten tritt dies bei dem Zusatz am Ende unmittelbar vor der Unterschrift der Doctrina Addaei hervor, wo es heißt, Palut habe nach dem Martyrium des Aggäus die bischöfliche Weihe von dem antiochenischen Bischof Serapion empfangen, welcher selbst von dem Papste Zephyrinus geweiht worden sei; denn ganz dieselbe Notiz findet sich auch am Schlusse der Akten des Barsamja nebst einem Verzeichniß der Päpste von Petrus bis Zephyrinus und der Angabe, Barsamja, der zweite Nachfolger Palut's, sei ein Zeitgenosse des Papstes Fabian gewesen [1]). Daß diese Zusätze nicht von dem Verfasser der Doctrina Addaei, beziehungsweise der Akten des Sarbelius und Barsamja, herrühren können, beweist nicht nur der Gebrauch des Wortes „Bischof" in den Zusätzen, sondern auch der ungeheuere chronologische Widerspruch zwischen den Zusätzen und dem eigentlichen Werke [2]). Während nämlich die Doctrina Addaei den Palut als zweiten Nachfolger eines Jüngers Christi noch im ersten Jahrhundert leben läßt, versetzt ihn der Schlußzusatz in den Anfang des dritten; und den zweiten Nachfolger des Palut, welcher nach den Akten des Sarbelius und Barsamja unter

---

nennt und den Bischofstitel vermeidet, welchen die Interpolation am Schlusse unbedenklich gebraucht, so können nicht beide Zusätze von demselben Interpolator herrühren. Auch kann derjenige, welcher die Protonike-Legende einschaltete, den Zusatz am Schluß noch nicht vorgefunden haben, weil er sonst keinen Grund zur Vermeidung des Bischofstitels mehr gehabt hätte.

[1]) Die letztere Angabe steht auch in einer ähnlichen Interpolation am Schlusse der Märtyrerakten des h. Sarbelius (vgl. Cureton, Ancient documents, S. 61). Hier wird noch hinzugesetzt, zur Zeit Fabian's hätten die vom Prätor wegen einer Hungersnoth aus Rom verwiesenen Fremden die Leiber der Apostelfürsten unter Berufung auf deren orientalische Herkunft mit sich nehmen wollen, seien aber durch ein Erdbeben daran verhindert worden. Dasselbe Ereigniß wird bekanntlich von Gregor dem Großen kurz berichtet und schon von Damasus angedeutet. Die syrische Handschrift, welche jene Notiz enthält, gehört dem 6. Jahrhundert an.

[2]) Zu den Widersprüchen zwischen der Doctrina Addaei und dem Schlußzusatz dürfen wir aber nicht mit Phillips (S. VI. 50) rechnen, daß jene den Palut von Addäus, dieser von Serapion ordinirt sein lasse; denn jene Weihe war die priesterliche, diese die bischöfliche.

Trajan lebte, rücken die Zusätze am Ende dieser Akten in die Mitte des dritten Jahrhunderts. Der Vermuthung Nöldeke's und Zahn's, gerade in diesen Zusätzen sei uns die echt geschichtliche Chronologie erhalten, steht zunächst im Wege, daß sie später sein müssen, als der Text, an welchen sie nachweisbar angehängt sind; und wenn wir auch zugeben wollten, der Interpolator habe ältere Urkunden benützt, so bliebe doch auf jeden Fall unbegreiflich, wie der Verfasser der spätestens im 3. Jahrhundert entstandenen Doctrina Addaei Bischöfe desselben Jahrhunderts, deren persönliches Andenken damals in Edessa unmöglich schon erloschen sein konnte, in das apostolische Zeitalter hätte versetzen können. Das wäre ja, wie wenn etwa ein rheinländischer Schriftsteller der Gegenwart den Erzbischof Clemens von Droste-Vischering für einen Zeitgenossen Luther's halten würde! Wegen dieser ungeheueren Schwierigkeit können wir der allerdings überraschenden Combination Zahn's nicht beistimmen, welche den von späteren syrischen Autoren Severus genannten Mörder des Aggäus mit dem König Abgar Severus (188—189) identificirt [1]).

Verdächtig ist ferner, daß vier Namen angesehener Edessener, welche in der Doctrina Addaei (S. 17—18) als Zeitgenossen des Tiberius vorkommen, nämlich Awida, Labu, Chassai und Barkalba, in den Akten des h. Sarbelius (bei Cureton, S. 45) als Vornehme wiedererscheinen, die sich zur Zeit Trajan's bekehrten. Vielleicht hat der Interpolator diese Namen aus der einen Stelle auch in die andere übertragen. Als Interpolationen müssen wir auch die drei Stellen betrachten, welche die kirchliche Vorlesung neutestamentlicher Bücher, einmal sogar das Diatessaron, die von Tatian zusammengestellte Evangelienharmonie, erwähnen, sowie den in hohem Grade unwahrscheinlichen Briefwechsel zwischen Abgar und Tiberius.

---

[1]) Für die Chronologie der Doctrina Addaei spricht auch der ursprüngliche Text des zweiten Gedichts Ephraem's gegen die Häretiker, worüber uns Jakob von Edessa in seinem 13. Brief an den Styliten Johannes (vgl. Wright im Journal of sacred literature 1867, S. 430) eine Nachricht aufbewahrt hat. Hiernach wurden die edessenischen Katholiken von den Häretikern (wahrscheinlich von den Gnostikern, gegen welche das Gedicht gerichtet ist) „Palutianer" genannt, weil Palut zur Zeit ihres Abfalls von der Kirche Bischof war. Dies führt eher auf das erste Jahrhundert, die Entstehungszeit des Gnostizismus, als auf das dritte.

Abgesehen von den erwähnten Interpolationen, halten wir die Echtheit der Doctrina Addaei für wahrscheinlich. Aber auch diejenigen, welche hierüber anderer Ansicht sind, können die Bedeutung eines Werkes, welches jedenfalls der vorconstantinischen Zeit angehört, nicht gering anschlagen. Es scheint ganz undenkbar, daß es damals schon möglich gewesen sei, ein so wichtiges und verhältnißmäßig nahes Ereigniß, wie die Bekehrung des Königs Abgar und der Edessener durch einen Jünger Christi, zu erdichten; wir haben daher auf jeden Fall die Hauptthatsachen als historisch anzusehen.

In dogmatischer Hinsicht weisen wir hin auf die Erwähnung des christlichen Opfers (S. 31), sowie der Gebete und Jahresgedächtnisse für die Verstorbenen (S. 47), welche auf apostolische Anordnung zurückgeführt werden. Das Bild des Heilandes, dessen Nichterwähnung bei Eusebius sich leicht aus der bekannten Abneigung dieses Semiarianers gegen die kirchliche Bilderverehrung erklärt, ließ Abgar mit „großer Ehrerbietung" aufstellen (S. 5.)

In den folgenden Worten (S. 19) lehrt Addäus den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne: „Diesen Jesum Christum also predigen und verkündigen wir euch, und mit ihm preisen wir seinen Vater und verherrlichen anbetend den Geist seiner Gottheit; denn also hat er uns geboten, daß wir die Gläubigen im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes taufen und entsündigen sollen." Auch in der Doctrina Petri (bei Cureton, Ancient documents, S. 37) wird die dritte göttliche Person „der Geist der Gottheit des Sohnes" genannt. Noch deutlicher ist eine Stelle in den Märtyrerakten des h. Sarbelius (bei Cureton, S. 43), wo der Bischof Barsamja unter Berufung auf die Lehre seiner Vorgänger Palut und Addäus erklärt, der heilige Geist sei „aus dem Sohne Gottes". Ueberhaupt finden sich in den von Nestorianern oder Monophysiten bewahrten Texten sehr viele Zeugnisse für das Filioque, weil diese Häretiker nicht ein so scharfes Auge auf diesen Punkt richteten, wie die schismatischen Griechen, die solche Stellen zu beseitigen pflegten.

Sehr interessant sind die Aeußerungen der Doctrina Addaei über den Cölibat des Klerus. Auf S. 33 lesen wir folgende Ermahnung des Addäus an seine Kleriker: „Euere Leiber seien rein und euere Körper heilig, wie es sich für diejenigen geziemt, welche vor dem Altare Gottes stehen." Daß hier nicht von ehelicher

Keuschheit die Rede ist, wird durch diese entscheidende Stelle (S. 48) über jeden Zweifel erhoben: „Alle Männer und Frauen, die dem Kirchendienst angehörten [1]), waren keusch, vorsichtig, heilig und rein, indem sie einzeln (îchîdâîth) und keusch ohne Befleckung wohnten." Wir beabsichtigen, später ausführlicher auf dieses Zeugniß zurückzukommen, wenn wir beweisen werden, daß die römische Praxis, welche Verheirathete nur nach Trennung von ihren Gattinnen zu den höheren Weihen zuließ, die apostolische und während der ersten Jahrhunderte auch im ganzen Orient noch üblich war.

Aus dem Gesagten geht die Wichtigkeit des von Phillips veröffentlichten Textes zur Genüge hervor. Die Uebersetzung ist im Allgemeinen gut und genau [2]). Daß Einleitung und Noten möglichst knapp gehalten sind, kann man nur billigen. Dagegen hätten die Varianten der Londoner Handschriften vollständiger angemerkt, sowie die übrigen Textzeugen (Eusebius, Moses von Chorene und die armenische Uebersetzung) häufiger verglichen werden können.

Innsbruck. Bickell.

---

[1]) Die Unmöglichkeit der Phillips'schen Uebersetzung „Alle die Vornehmsten unter Männern und Frauen" bedarf für Kenner des Syrischen keines Beweises; Cureton hatte hier schon richtig übersetzt, obgleich er seinerseits den Cölibat durch den anderen Uebersetzungsfehler „einträchtig" statt „einzeln" beseitigte (Ancient documents, S. 21). Das syrische Wort q'jâmâ bezeichnet, wie κανών, den Klerus im weitesten Sinne und umfaßt auch die niederen Kleriker, ja sogar die Diakonissen und gottgeweihten Jungfrauen. Vgl. Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus, S. 90.

[2]) Von Uebersetzungsfehlern notiren wir noch folgende: S. 6, Z. 4 wird Abdu bezeichnet als „einer von denen, welche mit gebeugten Knieen vor Abgar saßen"; das Richtige ist aber: „einer der oberften Kammerherren" Abgar's", wörtlich unus ex principibus commorantium in cubiculo Abgari. Auf S. 19, Z. 3 übersetzt Phillips: „Er (Christus) ist der Herr des Todes, des Endes"; besser: „Er ist der befreiende Herr des Todes", welcher sich selbst und die Altväter aus der Unterwelt befreit hat. S. 44, Z. 25 muß es heißen: „die Seelen bestehen fort, sind unvergänglich" (qajjâmân) statt: „die Seelen stehen auf." S. 48, Z. 7 hat Phillips: „sogar die Priester des Nebo und Bel theilten die Ehre" mit den christlichen Klerikern; die richtige Uebersetzung ist: „sie erwiesen ihnen Ehre."

Das samaritanische Targum zum Pentateuch. Zum erstenmale in hebräischer Quadratschrift nebst einem Anhange textkritischen Inhaltes, herausgegeben von Dr. Adolf Brüll. Frankfurt, Erras, 1873—1876. (1—5. Theil: Text, VIII, 248 SS. 1. Anhang: Kritische Studien über Oxforder Manuscript-Fragmente, 39, 18 SS. 2. Anhang: Zur Geschichte und Literatur der Samaritaner, nebst Varianten zum Buche Genesis, 47, 20, III SS.)

Die samaritanisch-aramäische Uebersetzung des Pentateuchs hat, abgesehen von ihrer Wichtigkeit in sprachlicher und religionsgeschichtlicher Hinsicht, auch eine nicht geringe textkritische Bedeutung. Zwar ist diese nur eine indirekte, da sie ganz auf der samaritanischen Recension des hebräischen Pentateuchs beruht; aber die Handschriften der letzteren erhalten durch jene alte, schon von Origenes benützte Uebersetzung eine sehr nothwendige Bestätigung oder Berichtigung. Bisher war die Benützung derselben dadurch erschwert, daß sie nur in den Folianten der Pariser und Londoner Bibelpolyglotten gedruckt vorlag. Diese neue Ausgabe entspricht daher einem wirklichen Bedürfniß, da sie in handlichem Kleinoktav erscheint, die Pentateuchversion selbst (ohne die beiden Anhänge) für nur 7½ Mark bietet und statt der unnöthigen, viele Leser störenden samaritanischen Buchstaben die ganz gleichwerthigen hebräischen verwendet. Die Textgestalt ist im Wesentlichen die der Polyglotten, doch mit Correktur vieler in diesen enthaltenen Fehler. Es wäre nun freilich zu wünschen gewesen, der Herausgeber hätte schon für seine Ausgabe das vorhandene kritische Material verwerthet, namentlich für die Genesis die nach mehreren Handschriften (übrigens ziemlich unzweckmäßig) bearbeitete Ausgabe Petermann's, für Levitikus und Numeri die von Nutt edirte alte oxforder Handschrift zu Rathe gezogen. Denn die Textbeschaffenheit der samaritanischen Uebersetzung in den Polyglotten, wie in fast allen Handschriften, ist eine wahrhaft heillose, am ärgsten in der ersten Hälfte der Genesis. In Menge finden sich Interpolationen aus dem Targum des Onkelos, Berichtigungen aus dem hebräischen Original, erklärende Glossen und Abschreibefehler. Fast alle Worte, die man bisher als eigenthümlich samaritanische ansah, stellen sich jetzt als spätere Lesarten, zum Theil als arabische Erklärungen heraus, wie denn die samaritanische Version sogar aus der arabisch-samaritanischen des Abu Said interpolirt ist. Durch möglichste Wiederher-

stellung der ursprünglichen Lesarten hätte der Herausgeber den Polyglottentext bedeutend verbessern können. Doch hat er hier einigermaßen durch die Anhänge nachgeholfen, welche es dem Leser leicht machen, sich selbst einen verbesserten Text herzustellen. Der erste Anhang bespricht die von Nutt herausgegebene alte und gute Handschrift (den Schluß des Levitikus und fast das ganze Buch Numeri enthaltend) und theilt deren Varianten vollständig mit. Der zweite Anhang enthält zunächst allgemeine Bemerkungen über Geschichte und Literatur der Samaritaner, alsdann die Varianten des Petermann'schen Textes zur Genesis. Da Petermann seinen Text nur aus Einer Handschrift entnimmt und die Lesarten der anderen als Varianten gibt, so erfahren wir bei Brüll nichts über die letzteren. Zu bedauern ist auch, daß die Varianten der kürzlich von Kohn (Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner, Leipzig 1876) herausgegebenen Petersburger Fragmente aus dem Anfang der Genesis und dem Schlusse des Deuteronomiums nicht angegeben sind. Dieselben enthalten einen sehr ursprünglichen Text und sind noch ganz frei von den sonderbaren, vermeintlich specifisch samaritanischen, in Wirklichkeit aber meist arabischen Wörtern, welche sich im Polyglottentext und auch bei Petermann gerade am Anfang der Genesis so breit machen.

Obgleich demnach der Text des samaritanischen Targums hier nicht so emendirt gegeben ist, als mit den jetzt zu Gebote stehenden Hilfsmitteln hätte geschehen können, so behält Brüll's Werk doch seinen Werth als die einzige dem Privatgelehrten leicht zugängliche Ausgabe dieser wichtigen Uebersetzung und als Zusammenstellung eines großen Theiles des bisher publicirten kritischen Materials.

Innsbruck. Bickell.

Correspondenz Kaisers Ferdinand II. und seiner erlauchten Familie mit P. Martinus Becanus und P. Wilhelm Lamormaini, kaiserl. Beichtvätern S. J. Herausgegeben von Dr. B. Dudík, O. S. B. Wien 1876. In Commission bei Karl Gerold's Sohn. [Besonderer Abdruck aus dem Archive für österr. Geschichte, Bd. LIV] 132 S. gr. 8°.

Diese Correspondenz des habsburgischen Monarchen und seiner Familie, welche der gelehrte Historiker Dudík hier zum erstenmale veröffentlicht, war in der reichen Bibliothek des Benediktinerklosters

Martinsberg in Ungarn aufbewahrt. Sie kam im Jahre 1833 dorthin, indem sie durch das Stift mittelst Kauf aus dem Nachlasse des Bischofs i. p. Michael Anton Paintner zu Raab, Mitglieds der Gesellschaft Jesu bis zu deren Aufhebung, erworben wurde. Die Briefsammlung enthält I. 41 Briefe Ferdinand II., nämlich 6 an den bekannten Theologen Martinus Becanus S. J., Beichtvater des Kaisers von 1619 bis 1624, und 35 an dessen Nachfolger, Wilhelm Lamormaini S. J., welcher bis 1637 dem Kaiser zur Seite stand; II. 60 Briefe an beide Patres vom Bruder des Kaisers, dem Landesfürsten von Tirol Erzherzog Leopold; III. drei Relationen von Lamormaini und eine gleiche von Leopold an den Kaiser zusammt den von Ferdinand zu diesen Stücken gemachten schriftlichen Bemerkungen; IV. endlich 14 Briefe von verschiedenen Gliedern der kaiserlichen Familie an Lamormaini. Der Abdruck ist, soweit wir zu urtheilen vermögen, einzelne Versehen und Druckfehler abgerechnet, mit Sorgsamkeit geschehen, und die Brauchbarkeit der Sammlung wurde durch die vom Herausgeber beigefügten kurzen Summarien der Briefe und durch die möglichste Klarstellung des Datums erhöht. Den Dokumenten schickt der Herausgeber außerdem eine fleißig gearbeitete Abhandlung über die Geschichte der beiden Beichtväter und ihre Stellung zum kaiserlichen Hause voraus, wozu ihm, wenigstens für den Lamormaini betreffenden Theil, eine jetzt ebenfalls dem Stifte Martinsberg angehörige handschriftliche Biographie des letzteren zuverlässigen Stoff darbot. Diese Abhandlung erschien ihrem wesentlichen Inhalte nach im vorigen Jahre in den den Historisch-politischen Blättern.

Lamormaini war einer der bestgehaßten Männer seiner Zeit. Die Protestanten legten in übertriebenster Weise seinem Einflusse die ihnen widerwärtigen Regierungshandlungen Ferdinand II. zur Last. Sie bezeichneten ihn als den alleinigen Urheber des entschiedenen Eintretens des Kaisers für den katholischen Glauben. Gustav Adolf im Besonderen soll zufolge einer Anecdote, welcher Dudík Wahrheit beizumessen geneigt ist, drei L an den Galgen gewünscht haben, voran Lamormaini und mit ihm Laymann und Laurentius Forer (S. 30). Indessen ist es ausgemachte Sache, daß der Kaiser die bewundernswerthe Energie des eigenen Charakters und die Klarheit seiner Ziele nicht erst durch jene Einflüsse zu erhalten brauchte. Sie waren eine Mitgift seiner Familie, und seiner ersten

Erziehung. „Er brachte seine Richtung", sagt Dudík (S. 5) „bereits aus dem väterlichen Hause mit... Wenn ja irgend Jemand darauf einen entscheidenden Einfluß nahm, so war es die Mutter." Der Herausgeber constatirt zugleich andrerseits, daß Lamormaini sich durchaus nicht in weltliche Geschäfte des Hofes eindrängte, daß er all' das Seinige aufbot, den Kaiser von solcher Verwendung seiner Person zurückzuhalten, daß aber trotzdem Ferdinand in vielen Fragen die Rathschläge des erfahrnen, tiefblickenden Mannes nicht missen wollte. Was den Inhalt der bezüglichen veröffentlichten Briefe betrifft, so kann jede Silbe, die der Kaiser und sein Beichtvater wechseln, ohne Furcht vor das Tageslicht der Welt hintreten. Es ist nur eine Ehre für beide Männer, wenn die Briefe, wie es geschieht, stets in dem beiderseitigen ernstesten Verlangen übereinstimmen, jede Aufgabe, groß oder klein, genau nach der Richtschnur des göttlichen Wohlgefallens zu lösen. (Vgl. z. B. Brief Nr. 32). Dabei gewähren die Einblicke in das Innere des Regenten, welche eine Beichtvatercorrespondenz naturgemäß liefert, sehr interessante Einzelheiten. Sie liefern den Beweis, wie harmonisch die Uebungen des Christenthums, ja der Andachtseifer eines ausgezeichnet frommen Sohnes der Kirche mit den äußeren Thaten des gewaltigen Kaisers zusammen gingen. So hat Ferdinand z. B. während er sich 1637 auf seiner Reise in Straubing befindet, große Bedenken, sich von seinem gewohnten einstündigen Gebete in der Frühe auch nur theilweise loszusprechen, wiewohl er der Geschäfte halber schon um 4 Uhr die Ruhe verläßt. Er fragt beim Beichtvater in aller Unterwürfigkeit schriftlich an: an in aliquo dispensari possem (Nr. 41).

Ist das Werk Friedrich's von Hurter über Ferdinand II. mit einem großen Monumente zu Ehren dieses Herrschers zu vergleichen, so möchten wir die Arbeit Dudíks ein an der Fronte dieses Monumentes angebrachtes Medaillonbild nennen, welches die imponirende Gestalt des Kaisers dem Beschauer näher deutet und erläutert.

Innsbruck. Grisar S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Das Zeugniß des wiedergefundenen Blattes aus dem Korintherbrief des h. Klemens für Primat und Liturgie. Bekanntlich lagen bis vor Kurzem der erste und der sogenannte zweite Korintherbrief des h. Klemens von Rom nur in der alexandrinischen Bibelhandschrift vor, in welcher die letzten acht Kapitel des zweiten und das vorletzte, sechs Kapitel enthaltende, Blatt des ersten Briefes abhanden gekommen waren. Dieses ehrwürdige Schriftdenkmal eines Papstes aus dem ersten Jahrhundert schien für immer verstümmelt bleiben zu sollen, als vor zwei Jahren der Erzbischof Philotheus Bryennius von Seres in Macedonien die literarische Welt durch Herausgabe des vollständigen Textes der beiden Briefe überraschte, welcher einem Manuscript vom Jahre 1056 aus der Bibliothek des konstantinopolitanischen Metochion (Filiale) des jerusalemischen Patriarchatsklosters entnommen war.[1]) Im folgenden Jahre sind dann sowohl von Gebhardt und Harnack[2]), welche ihrer durch die Entdeckung des Bryennius überholten Ausgabe von 1875 alsbald eine zweite vollständige folgen ließen, als auch von Hilgenfeld[3]) neue Editionen der Klemensbriefe erschienen, um diesen hochwichtigen Fund zu verwerthen. Fast gleichzeitig brachte aber die Londoner Academy am 17. Juni 1876 die weitere erfreuliche Nachricht, daß die Universität Cambridge eine Handschrift der herakleensischen syrischen Uebersetzung des neuen Testaments aus dem Jahre 1170 erworben habe, welche zwischen den katholischen und paulinischen Briefen eine vollständige und, gleich den übrigen Arbeiten des Thomas von Heraklea, streng wörtliche Uebersetzung der beiden klementinischen Korintherbriefe enthalte.[4])

---

[1]) *Τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος Ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί, νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πλήρεις, ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου Μητροπολίτου Σερρῶν*, Konstantinopel 1875. Die Herkunft der Handschrift ist oben etwas genauer angegeben, weil sich die deutschen Gelehrten aus Unbekanntschaft mit den betreffenden Kunstausdrücken sehr ungenau, theilweise sogar irrig darüber äußern.

[2]) Clementis Romani ad Corinthios quae dicuntur epistulae. Recensuerunt et illustraverunt Oscar de Gebhardt, Adolfus Harnack, Leipz. 1876. Es ist dies die 2. Auflage des 1. Heftes einer von Gebhardt, Harnack und Zahn unternommenen Ausgabe der apostolischen Väter. Den Text der Klemensbriefe hat Gebhardt bearbeitet, die Erklärung Harnack.

[3]) Clementis Romani epistula. Mosis assumptionis quae supersunt. Omnia emendata iterum edidit Adolfus Hilgenfeld, Leipz. 1876.

[4]) Thomas von Heraklea revidirte im Jahr 616 die um 508 von Philoxenus verfaßte Uebersetzung des neuen Testaments nnd paßte sie genauer

Die von Professor **Bensly** zu Cambridge unternommene Ausgabe dieser syrischen Uebersetzung ist bereits unter der Presse, und wird Herr Funk den Vortheil haben, dieselbe in der von ihm vorbereiteten fünften Auflage der Hefele'schen Patres apostolici zum erstenmale benutzen zu können.

Da sich der sog. zweite Brief an die Korinther nunmehr unzweifelhaft als eine Predigt herausgestellt hat, welche wegen der großen Verschiedenheit des Stils schwerlich vom h. Klemens herrühren kann, so beschränken wir uns hier auf einige Bemerkungen über den apologetischen Werth des wiedergefundenen Blattes aus dem unbedingt echten ersten Briefe. Indem wir nur ganz kurz bemerken, daß auf diesem Blatt die vom h. Basilius angeführte Stelle vorkommt, welche „Gott, den Herrn Jesum Christum und den heiligen Geist" als den Glauben und die Hoffnung der Auserwählten bezeichnet, sowie daß auf demselben nicht weniger als vier deuterokanonische Schriften, nämlich Sirach, Weisheit Salomonis, Judith und die deuterokanonischen Bestandtheile des Buches Esther, citirt werden, [1]) sei vor allem auf die gewichtigen Zeugnisse für den Primat hingewiesen, welche dieses neue Blatt eines Papstbriefes aus dem ersten Jahrhundert [2]) darbietet.

Hier spricht sich nämlich das Bewußtsein der höheren Autorität und Jurisdiction, welches den h. Klemens zu seinem Einschreiten gegen die Störer der kirchlichen Ordnung zu Korinth berechtigte und verpflichtete, in der bestimmtesten Weise aus. So heißt es in Kap. 59: Wenn aber Einige dem von Gott durch uns Gesagten ungehorsam sein sollten, so mögen sie wissen, daß sie sich in eine nicht geringe Schuld und Gefahr verwickeln; wir aber werden an dieser Sünde unschuldig sein." Und im 63. Kapitel lesen wir: „Es ist also Pflicht, so großen und vielen Vorbildern nachkommend den Nacken zu beugen und den Platz des Gehorsams einzunehmen [3]), damit wir nach Beilegung der nichtigen Empörung ohne jeden Makel zu dem uns in Wahrheit gestellten Ziele gelangen mögen. Denn ihr werdet uns Freude und Jubel bereiten, wenn ihr, dem von uns durch den heiligen Geist [4]) Geschriebenen gehorsam

---

dem Urtext an. Auch für die Klemensbriefe benutzte er wohl entweder die Uebersetzung des Philoxenus oder eine andere, noch ältere.

[1]) Auf alle diese Bücher finden sich übrigens schon Anspielungen in dem bisher bekannten Text des ersten Corintherbriefs. Der neugefundene Theil des zweiten Briefes enthält Citate aus Sirach und Tobias.

[2]) Die überwiegenden Gründe dafür, daß die Verfolgung, während oder unmittelbar nach welcher der Brief des h Klemens geschrieben wurde, nicht die neronische, sondern die domitianische ist, wird nun noch durch die Notiz über die römischen Legaten in Kap 63 vermehrt. Zu Nero's Zeit gab es noch niemanden, der von seiner Jugend bis zum Greisenalter der römischen Gemeinde angehört hätte.

[3]) Das heißt: sich gehorsam zu beweisen, den schuldigen Gehorsam gegen die römische Kirche zu leisten. Irrig übersetzt Harnack: den Gehorsam wiederzuersetzen. Der Ausdruck: τὸν τῆς ὑπακοῆς τόπον ἀναπληρῶσαι ist vielmehr ganz wie im 1. paulinischen Korintherbrief 14, 16 aufzufassen. Daß der Gehorsam gegen Rom gemeint ist, beweist auch das ἡμᾶς in c. 39.

[4]) Harnack verbindet die Worte „durch den heil. Geist" mit „austilget." Dagegen spricht aber die Analogie mit der vorher angeführten Stelle c. 59.

geworden, den ungerechten Zorn eueres Eifers austilget gemäß der Ermahnung, welche wir in diesem Briefe zum Frieden und zur Eintracht an euch gerichtet haben. Wir haben aber zuverlässige und besonnene Männer, die von ihrer Jugend bis zum Greisenalter tadellos unter uns gewandelt haben, abgesandt, welche Zeugen sein werden zwischen euch und uns.“ Zu diesen letzten Worten gibt der Protestant Harnack folgende Erklärung: id est, judicabunt, utrum seditionem sedaveritis an non. Haec vox gravis neque opinata; ecclesia Romana nequaquam a Corinthiis advocata [1]) jurisdictionem quandam sibi arrogat. Kurz vorher bemerkt er: Ecce quanta auctoritate hic Roma locuta sit. Und in Schürer's theolog. Literaturzeitung 1876, n. 4, sagt derselbe unverdächtige Zeuge: „Noch deutlicher tritt der Charakter des Briefes als eines officiellen Gemeindeschreibens in den neuen Stücken zu Tage, und damit im Zusammenhang die gewaltige Sprache, welche die römische Gemeinde führt. Solche Stellen, wie c. 59, 1, vor allem aber das ganze 63. Kapitel, müßen fortan in Rechnung gezogen werden, will man das Verhältniß der römischen Gemeinde zu den andern richtig beschreiben. Sie sind wohl geeignet, es uns zu erklären, wie man zwischen 170—190 in der Christenheit bereits von Rom so sprechen konnte, wie wir es von Dionysius von Korinth und dem Kleinasiaten Irenäus hören“. Wenn Harnack zur Beruhigung hinzufügt, die römische Kirche übe hier nur eine faktische Primatsstellung aus, bevor noch ein Rechtstitel gefunden sei, ja bevor sie selbst an ein Recht hier gedacht habe, so ist dies eine ganz unberechtigte Folgerung aus dem Umstand, daß der h. Klemens zufällig seinen Rechtstitel als Nachfolger des Apostelfürsten nicht ausdrücklich geltend macht! Schon die durch Hegesippus und Dionysius von Korinth (bei Eusebius, Hist. eccl. IV, 22. 23) bezeugte Thatsache, daß die korinthische Gemeinde auf das Schreiben des h. Klemens hin zum Gehorsam gegen ihre geistlichen Vorgesetzten zurückkehrte, beweist, daß sie dessen Ansprüche nicht für willkürliche, eines Rechtsgrundes ermangelnde hielt.

Das wiedergefundene Blatt des Klemensbriefes legt aber nicht nur Zeugniß für den Primat ab; es bezeugt auch den apostolischen Ursprung der Liturgie und enthält das älteste urkundliche Dokument derselben. Der scharfsinnige Nachweis Probst's (Liturgie der drei ersten Jahrhunderte, S. 39—63), daß dieser Brief durchaus auf dem apostolischen Messkanon beruhe, wird nämlich aufs glänzendste durch die Kapitel 59—61 bestätigt, welche, wie von katholischer und protestantischer Seite allgemein zugestanden wird [2]), ein aus der Liturgie

[1]) Allerdings findet sich im ganzen Brief keine Beweisstelle dafür, daß der hl. Klemens von Korinth aus zum Einschreiten aufgefordert worden sei. Denn die Uebersetzung „das von euch Verlangte“ in c. 1 statt „das bei euch Erforderliche“ ist geradezu ein grammatischer Irrthum. Doch läßt sich auch das Gegentheil nicht streng beweisen, nicht einmal aus c. 47, da der Verfasser hier nicht sagt, er wiße von den korinthischen Unruhen nur durch jene allgemeine zu Christen und Heiden gedrungene Kunde; es konnte ihn außerdem auch der dortige Klerus davon benachrichtigt und um Hilfe gebeten haben.

[2]) So sagt Harnack: „Wir werden nicht irren bei der Annahme, daß wir in diesem Abschnitt im wesentlichen eine treue Reproduction des römischen

entnommenes oder doch derselben nachgebildetes Gebet enthalten. Wenn Probst S. 62 sagte: „Da nach dem Briefe die Liturgie zur Zeit des Klemens, bis zur Konsekration, in Uebereinstimmung mit der Liturgie der apostolischen Konstitutionen steht, hat der Schluß: darum wird es auch mit den nachfolgenden, im Briefe nicht berührten Theilen so gewesen sein, seine Berechtigung“, so konnte er damals noch nicht ahnen, daß fünf Jahre später ein verlorenes Blatt dieses Briefes sich wiederfinden würde, welches eben den nach der Konsekration folgenden Theil des Kanons darbieten und so seine Hypothese zugleich vervollständigen und bestätigen sollte. Nachdem nämlich der h. Klemens erklärt hat, die römische Kirche werde stets, auch etwaigem Ungehorsam gegenüber, der Pflicht der Fürbitte eingedenk sein, läßt er alsbald diese Fürbitten selbst folgen, zunächst dafür, daß Gott die Anzahl seiner Auserwählten unversehrt bewahre [1]), alsdann dafür, daß er sich als Helfer und Beschützer seines Volkes erweise, wobei insbesondere für die Armen und Bedrängten, die Gefangenen und Kranken, die Gefallenen und Irrenden gebetet wird. Ferner wird Gott angefleht, er möge seinen Dienern ihre Sünden vergeben, ihnen heiligen Wandel und Frieden mit allen Menschen verleihen, sowie sie von ihren Haßern befreien, und nach einem Gebet für die weltliche Obrigkeit mit einer Doxologie geschloßen. Wir haben hier offenbar den letzten Theil des Meßkanons, welcher die Fürbitten oder Memento enthielt, vor uns, jedoch nicht vollständig; denn es fehlen z. B. die Fürbitten für die kirchliche Hierarchie und für die verstorbenen Gläubigen, sowie die Commemoration der Heiligen [2]), da der h. Kle-

Kirchengebetes erhalten haben. Der liturgische Charakter dieses Gebetes, das der Verfasser unmöglich erst für diesen Brief ausgearbeitet haben kann, ist unverkennbar. Es ist erhaben und groß.“ Jakobi in Halle würde seinen sonderbaren Einfall, das Gebet sei von der korinthischen Gemeinde hinzugefügt worden, wohl nicht ausgesprochen haben, wenn er das Buch von Probst gelesen hätte. Die durchgängige Beziehung unseres Briefes auf die Liturgie verbietet es auch, mit den beiden deutschen Ausgaben, das εὐχαριστεῖν c. 62 durch Conjectur in εὐαρεστεῖν zu verändern, oder mit Hilgenfeld c. 41 das εὐαρεστείτω der konstant. Handschrift dem εὐχαριστείτω der alexandrinischen vorzuziehen. Denn die Lesart der jüngeren Handschrift in c 41 ist sicher aus dogmatischen Bedenken entstanden, um das Volk nicht als mitopfernd erscheinen zu lassen; in c. 62 aber ist die Conjektur εὐαρεστεῖν ganz unverträglich mit dem Zusatz ὁσίως, da ja die heilige Gesinnung schon in dem Begriff des Gottwohlgefälligseins enthalten ist. Daß es nachher heißt „gleichwie auch unsere Väter Gott wohlgefielen“, beweist gar nichts, weil es eben im alten Bunde noch kein eucharistisches Opfer gab.

[1]) Unter den „Auserwählten“ sind hier natürlich nicht die Prädestinirten zu verstehen, was Unsinn ergeben würde, sondern die zum wahren Glauben Berufenen, die Mitglieder der Kirche. Dies Gebet ist also identisch mit dem für die ganze Kirche, welches in allen Liturgien die Memento beginnt.

[2]) Daß zur Zeit des hl. Klemens schon die Heiligen in der Liturgie als Fürbitter commemorirt wurden, beweist c. 56, wonach die Gemeinde in mitleidsvoller Fürbitte zu Gott und den Heiligen der Büßer gedachte. Die Unmöglichkeit jeder anderen Erklärung dieser Stelle gibt selbst der protestantische Gelehrte Lipsius zu. Gerade die ältesten liturgischen Dokumente betonen am schärfsten, daß die Kirche nicht für die Seelenruhe

mens nur die für seinen Zweck geeigneten Bitten in den Brief aufnahm. Das Vorhandene stimmt aber in Bezug auf Reihenfolge [1], Inhalt und vielfach selbst Wortlaut mit der Liturgie der apostolischen Konstitutionen überein.

Wir können jetzt beweisen, daß auch die Fürbitten am Schlusse des Kanons, welche der h. Klemens hier bereits gegen Ende des 1. Jahrhunderts bezeugt, ihr Vorbild in der Einsetzungsfeier der h. Eucharistie durch Christus haben. Sie sind nämlich inhaltlich nur eine Wiederholung der am Anfang der Missa fidelium vorgebeteten Litanei nebst der darauf folgenden Oration des Celebranten [2]; diese Litanei nebst Oration ist aber aus dem ersten Hallelpsalm (115, Vulg. 113 Non nobis) entstanden [3], wie sich schon daraus ergibt, daß die letzten zehn Verse dieses Psalmes eine poetische Paraphrase des aaronitischen Segens (Num. 6, 24—26) sind, aus welchem nach dem ausdrücklichen Zeugniß der apostolischen Konstitutionen (2, 59) die Oration nach der Litanei entstanden ist. Auch diese Identificirung findet ihre Bestätigung in dem neugefundenen Blatte des Klemensbriefes. Denn ganz ebenso wie der Psalm Non nobis die Bitte um dem göttlichen Schutz für Israel damit begründet, daß die Heiden dadurch den wahren Gott und Israel als dessen Volk erkennen sollen, ebenso bittet der h. Klemens nach c. 59 deshalb für die Gläubigen, damit „alle Völker erkennen mögen, daß du allein Gott bist und dein Sohn Jesus Christus, wir aber dein Volk und Schafe deiner Weide sind".

Nach dem Gesagten dürfte wohl die Behauptung nicht unberechtigt sein, daß eine allseitige und gründliche Erklärung des Klemensbriefes ohne genaue Kenntnisnahme von den neuesten Arbeiten über die urchristliche Liturgie unmöglich sei.

Bickell.

---

der Heiligen betet, sondern sie als Vermittler bei Gott anruft. Man vergleiche nur die mystagogischen Katechesen des hl. Cyrill von Jerusalem und die koptische Anaphora aus dem 4. Jahrhundert (bei Georgi, Fragmentum evang. S. Johannis graeco-copto-thebaicum, Rom 1789, S. 307—308), welche geradezu, wie auch der hl. Augustinus, die erstere Auffassung ausdrücklich verwirft. Die Ungenauigkeit einiger späteren Liturgien in dieser Beziehung ist erst durch die absurde Eschatologie der orient. Häretiker und Schismatiker entstanden.

[1]) Nur muß man der Fürbitte für die weltliche Obrigkeit im Messkanon der apostolischen Konstitutionen dieselbe Stellung anweisen, wie im Klemensbrief, was wir übrigens schon in „Messe und Pascha" (S. 26) aus den apostol. Konstitutionen selbst und den anderen Liturgien gefolgert hatten.

[2]) Die Oration haben wir noch jetzt, von der Litanei ist (außer am Charfreitag und Charsamstag) nur das Kyrieeleison geblieben. Der ambrosianische Ritus hat an den Sonntagen der Fastenzeit statt des bloßen Kyrieeleison noch eine vollständige und sehr ursprüngliche Litanei.

[3]) Während wir in „Messe und Pascha" nur Präfation und Kanon aus Hallelpsalmen ableiteten, hat sich uns seitdem mit Evidenz das Resultat ergeben, daß alle Theile der Missa fidelium aus dem Hallel, welches gleichsam der Ordo Missae der Einsetzungsfeier war, entstanden sind, nämlich Litanei und Oration aus Psalm 115 (Vulg. 113 Non nobis), das Oblationsgebet oder Sekreta aus Ps. 116 (Vulg. 114—115) die

Zur Ehrenrettung der deutschen Mystik. In den letzten Jahrzehnten war ein unberechtigtes Mistrauen gegen die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts aus dem Predigerorden und dem Bunde der Gottesfreunde selbst unter katholischen Theologen fast allgemein verbreitet. Indem man ihnen einerseits Pantheismus und Quietismus, andererseits Verachtung der kirchlichen Autorität und protestantisirende Tendenzen zum Vorwurf machte, nahm man die Behauptungen protestantischer Theologen, welche von Mystik eben so wenig wie vom kirchlichen Dogma verstehen, ohne Weiteres als unumstößliche Wahrheiten an und verwandelte nur die darauf begründeten Lobeserhebungen in Anklagen. Nunmehr hat sich endlich in dem gründlichsten jetzt lebenden Kenner der Mystik, P. Heinrich Seuse Denifle, O. P., ein ebenso gelehrter als scharfsinniger Vertheidiger seiner ungerecht beschuldigten Ordensbrüder gefunden.

Zuerst wies P. Denifle die Orthodoxie jener Geisteslehrer thatsächlich nach, indem er ihre schönsten Aussprüche zu einem nach den drei mystischen Wegen geordneten Erbauungsbuch zusammenstellte [1]). Zwei Jahre später unterzog er in den historisch-politischen Blättern (LXXV, S. 679. 771. 903) den mit Meister Eckhart abschließenden ersten Band von Preger's „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter" einer schneidigen, aber unwiderleglichen Kritik. Während er anerkannte, daß Preger in einigen rein äußerlichen, chronologischen oder biographischen Fragen Beachtenswerthes geleistet habe [2]), sah er sich genöthigt, ihm jede Befähigung zur Darstellung und Beurtheilung der mystischen Ideen selbst abzusprechen. Diese Unfähigkeit beruht nicht nur auf dem schroff lutherischen Parteistandpunkt Preger's, welcher ihn verleitet, überall Vorläufer des Wittenberger Evangeliums zu suchen [3]), sondern fast noch mehr auf gänzlichem Mangel an den wißenschaftlichen Vorbedingungen zum Verständnis seines Thema's; er kennt weder die Grundlagen der mystischen Theologie und das

Präfation aus Ps. 117—118 (Vulg. 116—117) und der Kanon aus Ps. 136 (Vulg. 135).

[1]) Das geistliche Leben, eine Blumenlese aus den deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts, Graz 1873.

[2]) Hierher gehört z. B. der Nachweis, daß die h. Gertrud nicht die Aebtissin Gertrud von Hackeborn war, welchen übrigens die Benediktiner von Solesmes (P. Paquelin) in den Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae unabhängig von Preger geführt haben. Schon in der 1871 erschienenen zweiten Auflage seines Gertrudenbuchs (S. XVIII, Anmerkung) deutete Abt Wolter auf die von seinen französischen Ordensbrüdern gefundenen, historischen Resultate hin. Nicht zu billigen ist dagegen Preger's Versuch, die Echtheit der Werke der h. Hildegard zu bestreiten, wie ein Ungenannter (jedenfalls Pfarrer Schmelzeit zu Eibingen) in den historisch-politischen Blättern (LXXVI, S. 604. 659) überzeugend nachgewiesen hat.

[3]) In fast komischer Weise huldigt Preger diesem Streben gegenüber den mystischen Nonnen von Helpede, der h. Gertrud und den beiden Mechthilden. Aus Aeußerungen ihrer Demuth schließt er, sie hätten die Verdienstlichkeit guter Werke nur für Andere, aber nicht für sich selbst gelten laßen! In einigen Visionen findet er eine Beschreibung ihrer Rechtfertigung durch bloße Zurechnung des Verdienstes Christi, obgleich diese frommen Jungfrauen niemals eine schwere Sünde begangen hatten, und also bei ihnen von einer Rechtfertigung nach der Taufe nicht die Rede sein konnte.

Verhältnis der älteren Mystiker zu den deutschen des 14. Jahrhunderts, noch die Scholastik. Nur so war es möglich, daß er die Gedanken, welche ihm bei Meister Eckhart zum erstenmal entgegentraten, durchgängig für dessen eigene Entdeckungen und diesen für den „Vater der christlichen Philosophie" hielt, obgleich sich Eckhart doch fast überall auf frühere Lehrer, besonders den h. Thomas, stützt, und ihm, wie Denifle (S. 909) sagt, „kaum etwas anderes als die schöne Sprache und mehrere unvorsichtige Sätze eigen sind." Schon aus diesen Worten geht hervor, wie weit Denifle davon entfernt ist, den Standpunkt des consequenten Apologeten, welchen er gegenüber Tauler und Suso einnimmt, auch bei Eckhart festzuhalten. Er erkennt vielmehr bestimmt an, daß sich bei Eckhart manche irrige, zu Pantheismus oder Quietismus führende Sätze finden; allerdings hat sich Eckhart der Entscheidung des apostolischen Stuhles, welche er nicht mehr erlebte, im Voraus unterworfen.

In demselben Bande der historisch-politischen Blätter (S. 17. 93. 245. 340) hat P. Denifle den zweiten Hauptvertreter der deutschen Mystik, Johannes Tauler, und zugleich mit ihm den ganzen Bund der „Gottesfreunde", von der Anklage, unter der geistlichen Leitung eines Häretikers gestanden zu haben, definitiv freigesprochen. Bekanntlich hatte der protestantische Kirchenhistoriker Karl Schmidt zu Straßburg die Hypothese aufgestellt, jener „Gottesfreund aus dem Oberland," welcher Taulers Führer zur Vollkommenheit wurde, später nebst vier Gefährten und zwei Dienern ein verborgenes Leben in der Diöcese Konstanz führte [1]) und mit den auswärtigen Gottesfreunden, bevor er im Jahre 1380 Incluse wurde, einen regen brieflichen Verkehr unterhielt, sei ein gewisser Nikolaus von Basel gewesen, welcher vor 1409 als Begharde zu Wien verbrannt wurde, nachdem seinen Schüler Martin schon 1393 wegen einer Reihe kirchenfeindlicher und sittengefährlicher Lehrsätze dasselbe Schicksal betroffen hatte. Diese Hypothese fand unter Protestanten wie Katholiken allgemeinen Beifall und wurde geradezu als durch sich selbst evidentes, keiner weiteren Diskussion bedürftiges Axiom betrachtet. Und doch besteht der ganze Beweis, auf welchem sich das Luftschloß der Schmidt'schen Geschichtsbaumeisterei erhebt, buchstäblich nur darauf, daß sich Martin dem Nikolaus von Grund aus (fun-

[1]) Diese Wohnstätte des Gottesfreunds und seiner Gefährten hat erst vor kurzem Lütolf in Luzern urkundlich nachgewiesen (Jahrbuch für schweizerische Geschichte, I, S. 3); es ist die Brüderalp am Schimberg im Kirchspiel Entlebuch (Kanton Luzern). Die betreffenden Notizen aus dem Entlebucher Jahrzeitbuch und dem Luzerner Rathsprotokoll und Mannlehenbuch beweisen aufs neue die correkt kirchliche Stellung der Brüder. Von den bei den Anniversarien angemerkten Namen der Brüder bleiben, nach Abzug zweier bekannten, noch ein Johannes, ein Lütold und zwei Petrus übrig; einen dieser drei Namen muß also der Gottesfreund geführt haben. Nebenbei bemerkt, werden diese Anniversarien noch jetzt celebrirt (vgl. Lütolf a. a. O., S. 21), da die Pfarrkirche zu Entlebuch von Schmidt's „Entdeckung", daß der Gottesfreund als Häretiker verbrannt worden sei, keine Notiz genommen hat. — Noch im Jahre 1421 empfingen die Brüder, wie Lütolf in der Tübinger theologischen Quartalschrift (1876, S. 580) beweist, den Besuch des Kardinals Branda Castiglione, welcher damals wegen des Kreuzzuges gegen die Hussiten die Schweiz bereiste.

ditus) unterworfen hatte, wie auch die geistlichen Kinder des Gottesfreundes sich ihm „an Gottes Statt zu Grunde ließen." Das geht doch noch über den Shakespeare'schen Witz, womit die große Aehnlichkeit zwischen Macedonien und Monmouthshire bewiesen wird: „Es gibt einen Fluß in Macedonien, und es gibt einen Fluß in Monmouthshire"! Dennoch erhob vor Denifle fast nur Preger Zweifel an der Identität, und zwar auf Grund einer Notiz, nach welcher der Gottesfreund weit über 100 Jahre alt geworden sei; da er 1317 geboren war, konnte er also nicht der vor 1409 hingerichtete Nikolaus sein. Jene Notiz findet sich in einer Lebensbeschreibung der Margaretha von Kentzingen, welche einem Werk über die Reformation der Dominikanerklöster angehört und bisher nur in lateinischer Uebersetzung bekannt war. Denifle hat den dieser Uebersetzung zu Grunde liegenden deutschen Text [1]) aufgefunden und herausgegeben (Zeitschrift für deutsches Alterthum 1876, S. 478) und den daraus resultirenden Beweis gegen die Identität des Gottesfreundes mit Nikolaus in den hist. pol. Blättern a. a. O. zur Evidenz erhoben. Die Lebensbeschreibung erzählt nämlich, daß Margaretha den Gottesfreund aufsuchte, von ihm zum Eintritt in das reformirte Dominikanerinnenkloster zu Unterlinden bei Colmar veranlaßt wurde und „etliche Jahre" später den Auftrag erhielt, bei der Reformation des Baseler Klosters mitzuwirken. Da nun, wie Denifle nachweist, das Kloster der Dominikanerinnen zu Unterlinden 1419, das zu Basel 1423 reformirt wurde, so muß Margaretha zwischen 1419 und 1421 bei dem Gottesfreund gewesen sein, womit jede Möglichkeit, diesen für Nikolaus von Basel zu halten, wegfällt. Aus inneren Gründen beweist Denifle noch die Nichtigkeit des Schmidt'schen Phantoms, indem er die strenge Rechtgläubigkeit und kirchliche Gesinnung des vom Papst, dem Diöcesanbischof und dem gläubigen Volk hochgeschätzten Gottesfreundes aus dessen Schriften und Briefen nachweist. Hierbei wird auch gelegentlich die Orthodoxie Tauler's selbst und die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der katholischen Mystik aller Zeiten entschieden vertreten. Zur Rechtfertigung Tauler's trägt P. Denifle auch durch seine so eben erschienene mittelhochdeutsche Ausgabe des „Buches von der geistlichen Armuth" (bisher fälschlich „Nachfolgung des armen Lebens Christi" genannt) bei [2]). In der Einleitung zeigt er nämlich, daß dieses Buch, welches übertriebene und irrige Behauptungen über die vollkommene Armuth aufstellt, wegen der Verschiedenheit des Lehrgehalts und Styls unmöglich von Tauler herrühren kann, dem es auch in keiner einzigen Handschrift, sondern nur von dem Protestanten Sudermann zugeschrieben wird.

---

[1]) Demnächst wird Denifle nachweisen, daß auch dieser deutsche Text nicht Original, sondern Uebersetzung aus dem Lateinischen ist, und den lateinischen Urtext in der Zeitschrift für deutsches Alterthum aus einer Basler Handschrift publiciren.

[2]) Das Buch von geistlicher Armuth, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi, unter Zugrundelegung der ältesten der bis jetzt bekannten Handschriften zum erstenmale vollständig herausgegeben, München 1877.

Eine ähnliche „Rettung", wie für den von allen Seiten angegriffenen und zum Jünger eines Häretikers proclamirten Tauler, war für Heinrich Suso kaum nothwendig. Dagegen konnte sich hier Denifle um so größere positive Verdienste durch Herstellung eines besseren Textes erwerben. Die kritischen Grundsätze, auf welchen seine vor kurzem begonnene [1]), splendid ausgestattete Gesammtausgabe beruht, hat er in der Zeitschrift für deutsches Alterthum (1875, S. 346; 1877, S. 89) eingehend gerechtfertigt. Er weist hier gegen Preger nach, daß dem ältesten Drucke nicht die Originalhandschrift Suso's zu Grunde lag, ferner, daß das ursprüngliche unverkürzte Briefbuch Suso's, welches seine geistliche Tochter Elisabeth Staglin zusammengestellt hatte, und aus welchem er später selbst elf Briefe für die Sammlung seiner Schriften, das sog. Exemplar, auswählte und auch diese zum Theil abkürzte, noch jetzt in mehreren Handschriften und in Sudermann's Drucke aus dem Jahr 1622 existirt, während die von Preger herausgegebene Münchener Handschrift ein willkürliches Gemisch aus beiden Briefbüchern darbietet. Demgemäß schließt sich die Ausgabe weniger an den alten Druck als an die Handschriften, besonders die Straßburger aus dem 14. Jahrhundert an und wird das Briefbuch zum erstenmal in beiden Bearbeitungen, der ursprünglichen und der gekürzten, enthalten.

Nach so vielversprechenden Vorarbeiten kann man das angekündigte größere Werk P. Denifle's über die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts nur mit dem lebhaftesten Interesse erwarten. B.

Die Acten des Inquisitionsprocesses gegen Galilei. Schon im Jahre 1651 waren durch Riccioli der Text des Urtheils der Inquisition gegen Galilei und der Wortlaut der Abschwörung des letzteren bekannt gemacht worden. Eine ausführlichere Veröffentlichung der Acten begann 1850 unter Einwilligung Pius' IX. durch Msgr. Marini zu Rom, während 1867 de l'Epinois neue Dokumente aus den sogenannten „processus" der Inquisition und 1870 Gherardi solche aus den „decreta" an's Licht förderten. Sowohl auf katholischer Seite als noch mehr auf kirchenfeindlicher wurde in den letzten drei Decennien über die vielerörterte Frage mit Eifer geforscht. Das Beste lieferten unstreitig Frankreich und Belgien in den beiden Werken von Martin (Galilée, les droits de la science etc. Paris 1867) und von Gilbert (Le procès de Galilée etc. Louvain 1869). Das Umfassendste schrieb in Deutschland und zwar von protestantischem Partei-Standpunkt K. v. Gebler (Galileo Galilei und die römische Kurie. Stuttgart 1876). Aber auch an der letzteren Arbeit ist, selbst abgesehen von den sich selbst widerlegenden Gehässigkeiten, schon wieder Manches antiquirt durch jüngst stattgefundenen Ergänzungen zu dem handschriftlichen Material. Der Bibliothekar der Barberiniana zu Rom, Pieralisi, brachte 1875 von Gebler noch nicht benützte gleichzeitige Correspondenzen, indem er zugleich den ganzen Proceß einer sehr scharfsinnigen, correcten und

[1]) Die Schriften des seligen Heinrich Seuse aus dem Predigerorden, nach den ältesten Handschriften in jetziger Schriftsprache vollständig herausgegeben. 1. Band: Deutsche Schriften. 1. Abtheilung: Seuse's Exemplar. München 1876.

selbst von Gegnern der Kirche als unparteiisch gerühmten Erörterung unterzog (Urbano VIII e Galileo Galilei. Roma 1875). Der römische Parlamentsdeputirte Berti sammelte sodann die zerstreut erschienenen Theile des Processes unter Beifügung einiger wenigen neuen Stücke geringeren Belanges in seiner Schrift Il processo originale di Galileo Galilei, Roma 1876. In den letzten Wochen endlich erhielten wir Kenntniß von einer neuen kleinen Arbeit Pieralisi's, worin er mehrere seiner eigenen Behauptungen und zugleich zahlreiche Entstellungen Andrer, vorzüglich Berti's, verbessert [1]). — Alles Wesentliche, was zur Aufhellung der Vorgänge zwischen Galilei und Rom dienen kann, liegt jetzt vor. Es hat sich wieder bewährt, daß die Kirche sich vor der Veröffentlichung der Zeugenstimmen über ihre Vergangenheit nicht zu scheuen hat. Die Anklagen, als sei die lehramtliche Unfehlbarkeit oder der Charakter der Milde der Kirche in jener Sache compromittirt, müssen verstummen. Es ist Ergebniß der Acten, daß zwar die Congregationen der Inquisition und des Index mit ihrer Verwerfung des kopernikanischen Systems unter Berufung auf die h. Schrift einen übrigens aus den Zeitumständen recht erklärbaren Irrthum aussprachen, (und eine Unfehlbarkeit jener Tribunale und der sie zusammensetzenden Cardinäle hat noch kein Theologe behauptet), daß aber der apost. Stuhl niemals das Siegel seiner lehramtlichen Auctorität auf jene Beschlüsse gesetzt hat. Es ist ferner Ergebniß der Acten und der neuesten Studien, daß Gal. mit höchster Schonung behandelt wurde, daß die noch neuestens vorgebrachte Behauptung, er sei gefoltert worden, eine Unwahrheit ist, daß der Proceß ohne die angebliche Fälschung von Dokumenten durch die Curie, ohne persönliche Leidenschaft der näher Betheiligten und ohne irgendwelche Verletzung der althergebrachten Rechtsformen vor sich ging. Endlich ist constatirt, daß durch jene Entscheidungen das Studium des neuen Weltsystemes und die Wissenschaft überhaupt nicht gehemmt, sondern im Gegentheil, und gewiß nicht zu ihrem Schaden, zur Besonnenheit im Fortschritt und zu gründlicher Lösung damals noch unenträthselter Probleme veranlaßt wurden. In Bälde Näheres über diesen Gegenstand. G.

Msgr. Ballerini über die Concilien von Pisa und Constanz. In der von Msgr. Parocchi, Bischof von Pavia [2]), redigirten Zeitschrift La scuola cattolica (Mailand) erscheint seit 1875 eine Reihe trefflicher Artikel von P. A. Ballerini, Patriarch von Alexandrien, unter dem Titel: Esposizione della seconda Costituzione dogmatica del concilio ecumenico vaticano. Wir möchten hier auf den Artikel vom Dezember 1876 (anno IV. vol. VIII. p. 493 ss.) aufmerksam machen, welcher die für die Geschichte des Primates so wichtigen Concilien von Pisa und Constanz behandelt. Jedermann weiß, wie sich der Gallicanismus bis in die letzten Jahre auf diese Concilien als seine festesten Burgen stützte. Diesem Gegner gegenüber legt Ballerini die einschlägigen schwierigen Rechtsfragen in einer Weise dar, welche an theo-

---

[1]) Correzioni al libro Urbano VIII e Galileo Galilei. Roma.

[2]) Jüngst zum Erzbischof von Bologna ernannt.

logischer Schärfe wie an historischer Gelehrsamkeit kaum Etwas zu wünschen übrig läßt, und seine Urtheile sind um so beachtenswerther, als den Gegnern des päpstlichen Stuhles bis in die neueste Zeit mit sehr auseinandergehender Auffassung jener Fragen geantwortet wird. — Urban VI., unter welchem das occidentale Schisma mit der Wahl des zu Avignon residirenden Clemens VII. seinen Anfang nahm, wird von ihm mit der allgemeinen Ansicht entschieden als der rechtmäßige Papst bezeichnet (p. 498). Die von Rom aus regierenden Nachfolger desselben, einschließlich Gregor XII. (bis 1415), gelten ihm ebenfalls mit Recht als wahre Päpste. Das Concil von Pisa 1409 ist weit von dem Range eines ökumenischen entfernt. Es griff die Lösung des Streites zwischen dem römischen und dem avignoner Stuhl auf unrichtige Weise an; denn statt an die genaue Untersuchung der beiderseitigen Rechtstitel mit Ablegung des Nationalitätengeistes heranzutreten, ließ man sich dort von der falschen Meinung beeinflussen, die Fülle der geistlichen Autorität ruhe in der Gesammtheit der Gläubigen, nicht im Nachfolger Petri [1]). Es offenbarte sich in Pisa der Unsegen unkirchlicher Grundsätze, selbst wenn sie in guter Meinung angewendet sind (p. 505.) Man kam zu der bekannten „Drifaltigkeit" der Päpste. Alexander V. wurde als (unrechtmäßiger) Papst erwählt, und der für abgesetzt erklärten Päpste Gregor XII. und Benedict XIII. wurde die Kirche nicht ledig. Ballerini kritisirt die versuchte Absetzung der letzteren u. A. mit folgenden Bemerkungen: Die Theilnehmer des Concils beriefen sich bei der Absetzung nicht ausdrücklich auf eine angebliche Superiorität des Concils über dem Papste; sie bezogen sich unter Meidung dieser Klippe lieber auf die Behauptung, die beiden Träger der Tiara hätten das Schisma begünstigt, dadurch den Verdacht der Häresie auf sich geladen und sich so selber abgesetzt. Indessen konnte doch weder von formeller Häresie noch von formellem Schisma der Päpste die Rede sein. „Und es war auch im Falle des Zweifels, wer der rechte Papst sei, nicht erlaubt, von einer genauen Prüfung von vorne herein Absehen zu nehmen, weil die Auctorität des rechtmäßigen Papstes nicht verletzt werden durfte. Nur in dem mehr hypothetischen als wirklichen Falle eines unlösbaren Zweifels hätte die Kirche einmüthig zur Wahl eines neuen Hauptes schreiten können, nicht als ob sie eine höhere Auctorität als die päpstliche besäße, sondern weil sie in diesem Falle als des eigenen Hauptes beraubt erschienen wäre. Unter Kirche aber verstehen wir hier nur die Gesammtheit der Bischöfe" (p. 500).

---

[1]) Daß protestantische Schriftsteller diesen in damaliger Zeit auflebenden Grundsatz freudig begrüßen, ist recht begreiflich. Tschakert, der protestantische Verfasser der neuesten Studie über die Zeit der sogenannten Reformconcilien (Peter von Ailli. Gotha, Perthes, 1877, 382 SS.) konnte indessen nicht in Abrede stellen, daß „jene seitdem nie wiederholte Selbstbethätigung der universalen Kirche mit einem schmählichen Fiasko endete — ein deutlicher Beweis, daß der leidenden Kirche auf diesem Wege („der halben Gegner des Papalismus") nicht geholfen werden konnte." (S. 146. Vgl. S. 152).

Hinsichtlich des Concils von Constanz bevorzugt Mjgr. Ballerini aus guten Gründen die auch von Phillips [1]), Bauer [2]) und Hergenröther [3]) vertretene Meinung, das Concil habe seit der vierzehnten Sitzung ökumenischen Charakter angenommen, indem es in dieser Sitzung im Namen des rechtmäßigen Papstes Gregor XII. berufen und als eröffnet erklärt wurde (Vgl. die Darstellung dieses Vorganges in den „Stimmen aus Maria Laach" 1872, 2. Bd. S. 340 f.). Die Versammelten, denen in jener Sitzung bedeutungsvoller Weise König Sigmund präsidirte, haben diese Legitimirung wenigstens geschehen lassen. „Wir erkennen," sagt Ballerini, „in diesem Geschehenlassen eine gewisse Zurücknahme der Dekrete von Pisa, soferne diese den wahren Papst betrafen. Die Versammlung hat anerkannt, daß sie ein unzweifelhaft legitimes Concil wurde erst von dem Augenblick ihrer Berufung durch denjenigen, für welchen die sichersten Titel der Rechtfertigung sprachen" (p. 512). Die Wahl des allgemein anerkannten Papstes Martin V. und damit die Beilegung des Schisma's wurde herbeigeführt durch die freiwillige Abdankung des rechtmäßigen Papstes Gregor XII., nicht durch die vielbesprochenen Dekrete der vierten und fünften Sitzung betreffend die Superiorität des Concils über dem Papste.

Bezüglich der Thatsache, daß diese letzteren Dekrete nie vom hl. Stuhl bestätigt wurden, waltet kein Zweifel ob, was Ballerini neu in's Licht stellt. Damit fallen die (jüngst erst wieder von Gladstone vorgebrachten) Behauptungen, als widerspräche das vatikanische Concil den Lehren des ökumenischen Concils von Constanz [4]). Es bleibt indessen eine offene Frage, wie die Constanzer Synode die Decrete von der Ueberordnung über dem Papste verstanden habe, ob sie dieselben nur als Auskunftsmittel für die Lage des damaligen Schismas, oder wie die Gallikaner die Sache aufzufassen pflegten, als angeblich allgemein gültige Lehre hingestellt haben. Ballerini neigt zu der ersten dieser beiden Anschauungen hin. G.

---

1) Kirchenrecht I, 256 f. IV, 436 ff.
2) Gesch. der Auflehnung gegen die päpstl. Auctorität, III. Art. Das Concil von Constanz. Laach. Stimmen 1872, II. 338 ff.
3) Lit. Rundschau 1875, S. 44.
4) Vaticanism., p. 57. 58. Gladstone wurde u. A. widerlegt in The Irish Monthly. (Dublin) 1876 March vol. IV, nr. 33. woselbst P. Edmund O'Reilly S. J. in einer Fortsetzung seiner Artikelreihe The Relations of the Church to Society das Concil von Constanz in Betracht zog. O'Reilly weicht von den oben mitgetheilten Urtheilen vielfach ab.

Abhandlungen.

Ein Rundgang durch die Patrimonien des heiligen Stuhles um das Jahr 600.

Von Professor Grisar, S. J.

In der Geschichte der Entstehung des Kirchenstaates fällt den sogenannten Patrimonien Petri eine tief eingreifende Rolle zu. Ohne diesen alten umfassenden Güterbesitz des heiligen Stuhles, einen Kirchenstaat im Kleinen, hätten die Vorgänge jener Gründung der selbständigen weltlichen Herrschaft der Päpste im achten Jahrhundert sich nicht vollziehen können. Dagegen erschien damals der Uebergang der Päpste von der Stellung der begütertsten Grundherren Italiens, ja des ganzen Reiches, zu der Hoheit des Königthumes nur als ein mit geschichtlicher Nothwendigkeit sich aufdrängender Schritt.

Schon am Ende des sechsten Jahrhunderts sehen wir die Päpste Königen gleich dastehen. Sie sind Besitzer von weithin ausgedehnten Bodenflächen, welche nicht bloß das Festland Italien, sondern auch die Inseln Sicilien, Sardinien und Corsika bedecken, welche im Süden bis zu den Wüsten Afrika's und nördlich bis hinüber nach Gallien, Dalmatien und Illyrien reichen. Die griechischen Kaiser am Bosporus, noch immer Gebieter der Stadt Rom, blicken mit Neid zu der nicht bloß in geistlicher, sondern allgemach auch in weltlicher Hinsicht sich verjüngenden Macht des alten Centrums der Welt hinüber, während die Abendländer und besonders die Einwohner Italiens, die fürstlichen Gaben des Papstthumes, seine reiche Wohlthätigkeit und seinen energischen Rechtsschutz mit Dankbarkeit gegen den Sitz des Apostelfürsten genießen.

Es ist Aufgabe der nachfolgenden Abhandlung, auf Grund von Quellen, welche sich jedem Verdachte entziehen, den Leser mit dem Umfange und den Verwaltern der einzelnen Patrimonien in der Zeit des Papstes Gregor I. des Großen (590—604) bekannt zu machen. Die Arbeit beabsichtigt eine theilweise Ergänzung und Berichtigung desjenigen, was bisher über das damalige Güterwesen des römischen Stuhles geschrieben wurde, und sie möchte zugleich einen Gegenstand in wirksame Erinnerung bringen, welchem in der kirchenhistorischen Literatur nicht die hinlängliche Aufmerksamkeit zu Theil wird. Beschäftigen sich die gegenwärtigen Studien mit der äußeren Lage und Geschichte der Patrimonien in der angegebenen Zeit, so soll ein anderer Artikel in einem der nächsten Hefte die innern Zustände derselben, insbesondere ihre Bewohner und die Art der Verwaltung und Verwendung unter Gregor dem Großen zur Anschauung bringen [1]).

Zu einer Darstellung der Patrimonien empfiehlt sich aber gerade die Regierungszeit des heiligen Gregor schon aus dem einfachen Grunde, weil von ihr weitaus die meisten Nachrichten über die Patrimonien herrühren. In den vierzehn Büchern seiner Briefe, dem sogenannten Registrum, zerstreut, ersetzen sie durch ihre Fülle einigermaßen den bedauernswerthen Verlust fast aller einschlägigen Documente der nächsten Jahrhunderte vor und nach seinem Pontificate. Dazu kommt das epochemachende Wirken dieses Papstes zu Gunsten der Patrimonien. Gregor, dem es vorbehalten war, die Erstlinge der Angelsachsen in England, der Westgothen in Spanien und der Langobarden in Italien in die katholische Völkerfamilie des Abendlandes einzuführen, jener wahrhaft „groß"

---

[1]) Am brauchbarsten und eingehendsten ist *Zaccaria,* Dissertatio de Patrimoniis S. R. E. ad Johannem VIII. (Dissertt. latt. de rebus ad hist. atque antiq. eccl. pertinentibus, Fulginiae 1781. tom. II. p. 68 ss.) Vgl. außerdem *Muratori,* Antiq. Ital. tom. V. p. 797, dissert. 69; *Sack,* De patrimoniis eccl. Rom. circa finem saec. VI. (Commentt. quae ad theol. hist. pertinent, 1821, p. 25 ss.) *Analecta* juris pontificii tom. II. Romae 1860, col. 1988 ss.: Domaines temporels de l'Eglise. Gfrörer, Gregorius VII. und sein Zeitalter, 1860, Bd. V. S. 12 ff. — G. J. Lau hat in seinem Buche „Gregor I. der Große", Leipzig 1845, es leider nicht der Mühe werth gefunden, den Patrimonien mehr als eine halbe Seite zu gönnen.

zu nennende Papst, welcher mit ungeahntem Erfolge in den schon früher dem wahren Glauben unterworfenen Ländern die Erneuerung des kirchlichen Ansehens unternahm, darf auch auf dem Gebiete der Güterverwaltung des heiligen Stuhles als grundlegender Organisator gerühmt werden. Er verfolgte hier keine anderen Ziele, als jene idealen, welche alle seine Thätigkeit leiteten, den wahren Nutzen der Menschheit und der Kirche. Hineingestellt in eine Zeit, die unter dem größten irdischen Elend seufzte, und in der Mitte eines Landes wirkend, welches soeben den theils arianischen theils noch heidnischen Langobarden fast seiner ganzen Ausdehnung nach zu schonungsloser Beute geworden war, erkannte er auf das Klarste, daß die Menschheit von der drohenden geistigen Ermattung, der schlimmsten Folge der Völkerwanderungen, nur durch eine Kirche gerettet werden könne, die da neben den himmlischen Tröstungen des Samaritans zugleich auch die zeitlichen Heilmittel desselben auszuspenden vermöge. Daher bei ihm, dem „klugen Familienvater Christi", wie ihn sein alter Biograph[1]) so schön nennt, jene rastlose, äußerst gewissenhafte Sorge für Hebung und Verwaltung der kirchlichen Ländereien, welche sich auf allen Seiten seines Registrums bekundet.

Der Ursprung der Patrimonien kann hier nur angedeutet werden. Seitdem Kaiser Constantin der Große sich dem Kreuze gebeugt und durch die freigebigsten Stiftungen die römische Kirche geehrt hatte[2]), überboten sich die nach und nach zum Christenthum übertretenden italischen Adelsfamilien gegenseitig in Schenkungen an den Stuhl des Apostelfürsten. So groß die Kriegstüchtigkeit oder auch die Habsucht gewesen war, womit einstens ihre Ahnen die weiten Latifundien nebst den Tausenden sie bebauenden

---

[1]) *Joannes* Diaconus Vita s. Gregorii lib. II. c. 51: prudentissimus paterfamilias Christi Gregorius. Wir citiren in Nachfolgendem dieses Leben Gregor's sowie die Briefe des Papstes nach der Maurinerausgabe von Paris 1706, welche von Sainte-Marthe besorgt wurde. In der Patrologie von Migne ist sie wiederabgedruckt, das Leben Bd. 75, die Briefe Bd. 77. — [2]) Cf. *Euseb.* hist. eccles. X, 2; Vita Constantini I, 41. Lib. Pontificalis s. Silvestro. Gosselin, die Macht des Papstes im M. A. oder histor. Untersuchungen über den Ursprung der zeitl. Herrschaft u. s. w. Aus dem Franz. von Stoeveken. Münster 1847, Bd. 1, S. 106 ff.

Sklaven zusammengebracht hatten, ebenso groß war nicht selten bei den christlich gewordenen Nachkommen die Selbstentäußerung und Nächstenliebe, womit sie der Kirche zu deren frommen Zwecken ganze Strecken ihrer Erbschaften auf einmal anheimstellten. Das Evangelium, mit der ersten freudigen Begeisterung von ihnen ergriffen, enthüllte ihren Augen Schätze, um derentwillen sie sich gerne von dem Flitter des Irdischen abwandten. Jene dem Papste, oder besser den Armen St. Peters geschenkten Güter wurden nun kirchlicherseits mit der Zeit je nach ihrer Lage zu einzelnen Verbänden zusammengeordnet. Sie wurden besonderen Verwaltungen unterstellt und bildeten „die Patrimonien der römischen Kirche".

Papst Hadrian I. meldet im J. 777 in einem Schreiben an Karl den Großen von Documenten derartiger Schenkungen, welche im Kirchenarchive zu Rom aufbewahrt würden. Er sagt, diese Akten legten dar, „was durch verschiedene Kaiser, durch Patricier und andere fromme Diener Christi zum Heile ihrer Seele und zur Vergebung ihrer Sünden dem heiligen Apostel Petrus und der heiligen und apostolischen römischen Kirche übermacht worden sei" [1]). Viele von den Namen hochangesehener alten Familien, sonst vielleicht in Niemandes Munde mehr genannt, lebten in den Bezeichnungen der kirchlichen Ländereien und im täglichen Gebrauche der Verwalter und Landleute fort. So erinnerten an ehemalige berühmte Besitzer die unter Gregor I. vorkommenden Namen: Massa Papirianensis [2]), Furiana [3]) und Varroniana [4]), fundus Cornelii, Cornelianum [5]) und xenodochium Aniciorum [6]). Unter Gregor II. hören wir andere altklassische Namen, wie die der Massa Fontejana [7]) und Pontiana, des fundus Pompilianus, Constantianus, Cajanus [8]) u. s. f.

Die Regelung der Verhältnisse der Patrimonien war schon lange vor dem Ausgange des sechsten Jahrhunderts so beschaffen, daß für die Thätigkeit Gregors alle wünschenswerthe Vorarbeit vorhanden war. Es gab unter Anderm an der päpstlichen Kanzlei des Laterans ein Gesammtpacht- oder Zinsbuch aller Patrimonien, welches von P. Gelasius I. herrührte. Dasselbe wurde von Gregor

---

[1]) *Cod. Carol.* ed. Cenni I, 352; bei *Migne* Patrol. lat. 98, 306. — [2]) Greg. Ep. X, 13 Romano defensori. — [3]) Ep. IX, 84 Benenato episc. Tyndaritano. — [4]) Ep. I, 44 Petro subd. — [5]) Ep. XIV, 14 Felici subd. — [6]) Ep. XII, 39 Fantino defensori. — [7]) Bei *Deusdedit* Card. (11. Jahrh.) Collect. Canon. lib. 3. c. 149. Ed. Martinucci, Venetiis 1869, p. 323; erste Veröffentlichung der noch allzuwenig benützten Quelle. — [8]) Die letzteren Namen ibid. p. 325.

dem Großen revidirt und erneuert [1]). Ueberdieß besaß jeder Verwalter eines Patrimonialcomplexes seine besondere Güterrolle (brevis) [2]), worin die ihm zugetheilten Massä und Fundi genau verzeichnet waren. Wir treffen etwa fünfzig Jahre vor Gregor unter P. Pelagius I. Kirchendefensoren, Subdiakone und sogar Bischöfe mit jenen Verwaltungen betraut. Unter diesen Administratoren erhält beispielsweise der Defensor Dulcitius in einer Urkunde einen nicht gelinden Verweis von Papst Pelagius, daß er sich erlaubt habe, seine nach Rom eingesendeten Rechnungen in Unordnung kommen zu lassen; er habe sich darin „nach griechischer Manier" gewisser Kunststücke bedient, während er sich doch umsoweniger in wirklichen Verlegenheiten befinden könne, „als die Landgüter seines Bezirkes täglich da und dort Zuwachs erführen" [3]). Schon aus dem Pontificate Gelasius' I. am Ende des fünften Jahrhunderts besitzt man Texte von Quittungen, welche in aller Form an die Ablieferer von Erträgnissen ausgestellt erscheinen. Man erfährt weiterhin, daß damals die Armen von Rom und Italien bereits so sehr an die hilfreichen Spenden aus den Patrimonien gewöhnt waren, daß es ungemein schwer fühlbar wurde, als unter den Wirkungen des ostgothischen Einfalles in Italien viele Einkünfte der Patrimonien zu versiegen begannen. In diesem Anliegen wendete sich Gelasius an eine vornehme Gönnerin Namens Firmina. Er schrieb ihr unter eindringlichen Klagen, von allen Seiten strömten Nothleidende in Rom zusammen, er sehe sich aber

---

[1] *Joan.* Diac. Vita s. Greg. l. II, c. 24: Gelasianus polyptychus, Vgl. Wattenbach, Schriftwesen im MA., 1871, S. 120. — [2]) *Pelag.* I. Vito defensori (Deusdedit lib. 3. c. 111, Martinucci p. 291) cf. *Greg.* Ep. XIV, 14 Felici subd. — [3]) Bei *Deusdedit* lib. 3. c. 110, ed. Martinucci, p. 291. Die von Deusdedit überlieferten hierhergehörigen Fragmente von Pelagius wurden schon früher mit denjenigen Gelasius I. abgedruckt in der Ausgabe der Werke des heiligen Papstes Leo von den Brüdern Ballerini (tom. III. tract. de veteribus Canon. collect. p. CCCV; *Migne,* Patrol. 56, 335 ss.) Sie finden sich übersichtlich excerpirt bei *Jaffé,* (Regesta Romanorum Pontificum, Berolini 1851, nr. 625 ss.), welcher jedoch hier nicht in allweg genau ist. So ist zu nr. 660 zu bemerken, daß Subdiakon Melleus nicht als Besitzer eines Beneficiums, sondern als Rector des Patrimoniums Rechenschaft abzulegen hatte.

außer Stande ihnen Unterstützungen zu gewähren, wenn die Patrimonien durch die Feinde in Beschlag genommen blieben; die hohe Frau möge deßhalb durch ihre Fürsprache nach Kräften für Rückerstattung derselben wirksam sein [1]).

Der Inhalt dieses Schreibens bietet einen Commentar zu einer Klasse von sehr gewöhnlichen Namen der Patrimonien, nämlich res, possessio, bona, utilitates pauperum [2]). Bei Gregor ist „die Habe der Armen besorgen gehen" [3]) gleichbedeutend mit: die Verwaltung eines Patrimoniums antreten. Wer diesen Gütern Schutz angedeihen läßt, der ist nach seinem Ausdrucke „verhilflich zur Ernährung der Lämmer des heiligen Petrus" [4]). Ein anderer beliebter Name der Patrimonien war „Eigenthum des Apostelfürsten Petrus" [5]), eine übertragene Redeweise, welche besondere Berechtigung in dem Umstande hatte, daß die meisten unter den Schenkungen ausdrücklich zur Bezeugung der Verehrung gegen den Apostel und gegen die päpstliche Schlüsselgewalt geschahen. Die Bezeichnung Patrimonium einfachhin war indessen die gebräuchlichste, und man setzte nur den Ort (Stadt, Provinz oder Land) bei, wo das Patrimonium lag, z. B. Patrimonium Campaniae, Tuscum oder Gallicanum.

Der Diakon Johannes, Mönch von Montecassino und Schriftsteller des neunten Jahrhunderts, zählt in seiner Biographie Gregor des Großen „thätige Männer aus der Kirche desselben" auf, welche vom Papste „zu verschiedener Zeit zum Schutze der Religion und zur Verwaltung der Armengüter" ausgesendet worden seien. Nach dieser Liste, welche übrigens, wie ihre einleitenden Worte beweisen, keinen Anspruch auf allseitige Vollständigkeit erhebt, wären unter Gregor mindestens dreiundzwanzig Patrimonien vorhanden gewesen, nämlich das sicilische, das syrakusanische, das panormitanische, das calabritanische, das apulische, das samnitische, das neapolitanische, das von Campanien, das tuscische, das sabinische, das nur-

---

[1]) *Deusdedit* l. c. c. 100. pag. 288; *Ballerini* p. CCCIV; *Mansi* Coll. Concil. VIII, 142; *Migne* 836; *Jaffé* nr. 405. — [2]) Res pauperum z. B. bei Gelasius I. ep. ad Januarium. *Jaffé* nr. 410. — [3]) Ep. I, 76 Gaudioso mag. milit. — [4]) Ep. I, 75 Gennadio exarcho Africae. — [5]) Bei Gelasius I. heißt das Patrimonium Dalmatiens recula s. Petri Ep. ad Agilulphum bei Deusdedit III, 10 (Martinucci p. 288).

finische, das carseolanische, das von der appischen Straße, das von Ravenna, das istrische, das dalmatische, das illyrische, das von Sardinien, das corsikanische, das von Ligurien, das der kottischen Alpen, das germanicianische und das gallikanische [1]). Wiewohl Diakon Johannes mehr als dritthalb Jahrhunderte nach Gregor geschrieben hat und verschiedene nachweisbare Irrthümer in seiner Biographie mitunterlaufen, so darf man doch nicht anstehen, die Angaben dieses Verzeichnisses, mit Ausnahme einzelner unten anzuführender Punkte von minderem Belange, für gewiß und verbürgt zu halten. Wir können dieselben nämlich fast Wort für Wort aus dem Registrum des Papstes Gregor, aus welchem auch der Berichterstatter selbst hauptsächlich geschöpft hat, belegen, resp. ergänzen. Rücksichtlich jener wenigen Notizen aber, welche sich nicht anderweitig bestätigen lassen, ist zu bemerken, daß Johannes dieselben in tabellarischen Aufzeichnungen des vatikanischen Archives gefunden haben kann. Daß er am Archiv arbeitete, versichert er wiederholt mit großer Emphase [2]).

Lassen wir uns nunmehr von diesem Führer und von Gregor zugleich zuerst in Sicilien, dann in Italien von Süden nach Norden und zuletzt außerhalb Italiens durch die Patrimonien hingeleiten.

---

[1]) Die wichtige Stelle, auf die im Verlaufe dieser Untersuchungen oft zu recurriren ist, lautet: Nihilominus per diversas provincias pro custodia sacrae religionis rebusque pauperum strenue gubernandis, Ecclesiae suae viros industrios rectores patrimoniorum ascivit. *In quibus* Cyprianum diaconum patrimonii Siculi, Pantaleonem notarium Syracusani, Fantinum defensorem Panormitani, Sergium defensorem Calabritani, Romanum notarium Apuli, Benenatum defensorem Samnitici, Anthemium subdiaconum Neapolitani, Petrum subdiaconum Campaniae, Candidum defensorem Tusci, Urbicum defensorem Sabini, Optatum defensorem Nursini, Benedictum notarium defensorem Carseolani, Felicem subdiaconum Appiae, Castorium chartularium Ravennatis, Castorium notarium Histriani, Antonium subdiaconum Dalmatiani, Joannem notarium Illyricani, Symmachum defensorem Sardiniae, Bonifacium notarium Corsicani, Pantaleonem notarium Liguriae, Hieronymum defensorem Alpium Cottiarum, Hilarium notarium Germaniciani et Candidum presbyterum Gallicani. Vita s. Greg. lib. II. c. 53; *Migne* 75, 110. — [2]) Vita s. Greg. lib. II. c. 30: illius venerandi scrinii plenitudo. cf. Praef. auct.

I. Die Patrimonien auf Sicilien. In Sicilien lagen die umfangreichsten und zugleich die fruchtbarsten Ländereien des heiligen Petrus. Von Alters her war die Insel wegen ihrer günstigen klimatischen Verhältnisse und ihres fetten, ergiebigen Bodens berühmt. Unter der Kühlung der allerseits hereinwehenden Seewinde belohnten die ausgedehnten Latifundien die Arbeiten der Bebauung so vortheilhaft, daß Sicilien den Namen Kornkammer Italiens führte. Gleich den alten großen Geschlechtern Roms hatte auch Gregor selbst in Sicilien weitumfassende Güter besessen, und bekannt ist, daß er damals, als er Welt und Staatsamt verließ, um in's Kloster zu treten, aus seinem Vermögen auf der Insel sechs Klöster stiften und mit Unterhalt versorgen konnte [1]).

Wohl die größte Fläche des bebauten Bodens gehörte um das Jahr 600 geistlichen Grundherren an. In allen Theilen Siciliens tauchen, wenn man das Registrum Gregors durchblättert, Kloster- oder Bisthumsgüter auf; die „Diener des hl. Ambrosius", d. h. die Geistlichen der Mailänder Kirche, beziehen von Sicilien her Unterhalt [2]); der Erzbischof von Ravenna sendet einen Abgeordneten dahin zur Inspection der seiner Diöcese gehörigen Ländereien [3]); Domitian, Metropolit von Melitene in Armenien [4]), unterhält dort ebenso gut wie die kirchlichen Pilgerhäuser und Diakonieanstalten Italiens Landbesitzungen [5]).

Der Umfang des dortigen Grundbesitzes der römischen Kirche findet sich nirgends bestimmt angegeben; aber er kann auf mancherlei Anhaltspunkte hin der Vorstellung nahe gerückt werden. Wir wollen es versuchen. Gregor schreibt an einer Stelle seiner Briefe über Sicilien: „Viele kommen hieher nach Rom und begehren, daß ihnen Liegenschaften (terrae) oder Inseln, welche unserer Kirche gehören, zum Erbpacht übergeben würden." [6]) Die Namen solcher Liegenschaften, die sich in den verschiedensten Theilen der Insel ausdehnen, werden von Gregor in manchen Briefen angeführt. Er spricht ferner oft von Höfen (fundi) und wir sehen, wie diese

---

[1]) Ibid. I, 3 s. — [2]) Ep. XI, 4 populo etc. Mediolanensi. — [3]) Ep. XI, 8 Alexandro praetori Siciliae: patrimonium Ecclesiae Ravennatis. Cf. Append. ad Agnelli Vitas pontificum Rav. *Migne* 106, 779. — [4]) Ep. X, 50 Domitiano episc. — [5]) Ep. IX, 28 Antonio subd. etc. XII, 15 Romano defensori. — [6]) Ep. I, 72 Petro subd.

je nach ihrer Lage zu Gruppen von Landcomplexen (massae) vereinigt sind [1]). Alle Güter in Sicilien zusammen sind hinwieder zu zwei großen Patrimonienverbänden abgetheilt. Auf deren Umfang und Reichthum kann daraus geschlossen werden, daß sich der eine, der syrakusanische, über die ganze Landschaft zwischen Catana und Mylä, Syrakus und Agrigent hin erstreckt [2]). Die letztere Bodenstrecke ist zwar durch unzählige fremde Besitzthümer unterbrochen, aber ein riesiger Besitz des hl. Stuhles bleibt jedenfalls bestehen. Wenn einmal die Adelsfamilien Massä und Fundi an die Kirche schenkten, so brachte dies sicher in den meisten Fällen nicht etwa bloß kleine aufgelöste Parzellen ein, denn das alte bewährte System der Vereinigung liegender Güter zu großen geschlossenen Massen hatte dafür Sorge getragen, daß die alten Familiengüter in ihrem Umfange und Werthe unzerbröckelt fortbestanden.

Jedoch, sind noch diese Anhaltspunkte nur allgemeiner und unbestimmter Art, so gewinnen wir schon ein einigermaßen deutlicheres Resultat, wenn Gregor unter der Hand in einem seiner Briefe sagt, daß die römische Kirche in Sicilien mindestens vierhundert Pachthöfe besaß. Im zweiten Jahre seiner Regierung macht er einmal seinen sicilischen Güterverwalter darauf aufmerksam, daß die Patrimonien der Insel ganz nutzloser Weise ungeheuere Heerden von Stuten unterhielten. Als Oekonom, wie er ist, berechnet er, daß der Lohn der Hirten allein sechzig Solidi jährlich betrage, während die sämmtlichen Stuten keine sechzig Denare einbringen könnten. Er verordnet also, man solle alle Stuten verkaufen mit einziger Ausnahme von vierhundert jüngeren, welche der Fortpflanzung wegen benöthigt seien; diese letzteren aber sollten an vierhundert Pächter der römischen Kirche, je eine auf den Mann [3]), unter der Bedingung vertheilt werden, daß die Empfänger für die Benützung derselben eine kleine Vergütung an die Kirche jährlich zu entrichten hätten. Die freigewordenen Hirten, setzt der Papst bei, können nunmehr viel nützlicher, als früher verwendet werden, nämlich zur Ackerarbeit und deßhalb sollen sie auf die Besitzungen (per possessiones) ausgeschickt werden [4]). Dieser

---

[1]) Cf. *Zaccaria* 101 s. — [2]) Ep. IX, 18 Romano defensori. — [3]) Quadringentis singulis conductoribus singulae. — [4]) Ep. II, 32 Petro Subd.

Brief, zugleich ein vorläufiges Beispiel der seltenen Sorgfalt, womit Gregor um alle Einzelheiten der Verwaltung sich annahm, gestattet ganz wohl die Annahme, daß die Zahl der vorhandenen Pächter die Summe von vierhundert noch überstiegen habe.

Zu den Zeiten ferner, wo der bilderstürmende Kaiser Leo der Isaurier die Patrimonien Petri in Sicilien und dem heutigen Calabrien an sich riß, um den Papst für seinen Widerstand gegen die kaiserlichen Cultusdecrete zu strafen, betrugen die jährlichen Einkünfte des heiligen Stuhles aus Sicilien und Calabrien nicht weniger als drei und ein halbes Talent oder 350 Pfund Gold [1]). Wenn noch der älteren Vorschrift gemäß aus einem Pfund Gold 72 Solidi geprägt wurden, so waren dies 25200 Solidi. Nach gewöhnlicher Annahme beträgt der Solidus etwa 15 und einen halben Franc, eine Schätzung, in welcher der in heutiger Zeit ganz veränderte Geldwerth nicht in Anschlag gebracht ist. Bleiben wir indessen bei ihr stehen, so ergeben sich als Summe des jährlichen Erträgnisses 390600 Francs. Daß nun die dortigen Güter schon unter Papst Gregor I. annähernd ebenso reich gewesen sein müssen, kann man daraus entnehmen, daß die Periode des eigentlichen Wachsthumes der Patrimonien um das Jahr 600 bereits vorüber war. Wenigstens wenn man die Zeiten nach Gregor mit ihren fortwährenden Langobardenkämpfen und der feindseligen Haltung der griechischen Kaiser neben die Zeiten vor seinem Pontificate stellt, so erscheinen diese der Vermehrung der kirchlichen Ländereien durchaus günstiger als jene, eine Annahme, die durch Vergleichung der früheren und der späteren Quellenberichte über Schenkungen nur ihre Bestätigung erhält.

Es mögen noch einige weitere Nachrichten aus Gregor, welche die Größe der sicilischen Patrimonien näher erkennen lassen, beigefügt werden. Nach einem seiner Briefe mußten die Bauern, welche auf dem Besitz des hl. Stuhles in Sicilien lebten, bei einer

---

[1]) *Theophanes* Chronographia ed. Bonn. p. 681: *Τὰ δὲ λεγόμενα πατριμόνια τῶν ἁγίων καὶ κορυφαίων ἀποστόλων τῶν ἐν τῇ πρεσβυτέρᾳ Ῥώμῃ τιμωμένων ταῖς ἐκκλησίαις ἐκ πάλαι τιμώμενα χρυσίου τάλαντα τρία ἥμισυ τῷ δημοσίῳ λόγῳ τελεῖσθαι προσέταξεν.* Vgl. Rohrbacher Universalgesch. der kathol. Kirche. IX. Bd. (bearb. von Rump), S. 42. Anm. 5.

Steuererhebung im Jahre 591 dem griechischen Kaiser 507 Solidi an Gold in einer einzigen Zahlung entrichten [1]). Zufolge älterer Gewohnheit, die Steuer in drei jährlichen Raten zu erheben, ging aber, wie anzunehmen ist, diese Summe dreimal des Jahres aus dem Lande, was eine Abgabe von 15717 Francs ausmacht. Und trotz solcher Leistungen an den Staat waren die Almosen, welche Gregor aus dem Ueberflusse der sicilischen Patrimonien immer noch ausspenden konnte, über alle Vorstellung groß. Ein fortwährender Strom von Gaben, an Naturalien wie an Geld, fließt aus seiner Hand über die Armen, die Klöster und den Clerus Siciliens und wiederum von der Insel her über die der Nahrung bedürftigen Einwohner Roms. Kleine Flotten des Papstes, schwer mit Getreide beladen, bringen jährlich zweimal den Römern Unterstützung und Unterhalt [2]), und als im Jahre 591 eine größere Noth an Lebensmitteln die Stadt bedroht, läßt Gregor zu den gewöhnlichen Lieferungen für die Armen noch um 50 Pfund Gold (3600 Solidi oder 55800 Francs) Getreide durch seinen Güterverwalter in Sicilien aufkaufen, um es nach Rom schaffen zu lassen [3]). Um die nämliche Zeit beträgt noch dazu ein Geschenk, welches wie nebenbei für die Armen Siciliens entfällt, die Höhe von 300 Solidi oder 4650 Francs [4]). Bedarf es noch mehr, um einen Begriff von dem Umfange des Grundbesitzes zu geben, der auf der Insel dem heiligen Stuhle zugehört haben muß?

Die Gesammtheit dieser Güter zerfiel in zwei große Verbände, welche einzeln für sich Patrimonien genannt wurden, und zwar hießen sie nach ihren Hauptverwaltungsstationen das eine das syrakusanische, das andere das panormitanische. Ersteres begriff die römischen Kirchen-Ländereien im Osten und Süden, letzteres jene im Norden und Westen der Insel. Johannes Diakonus nennt noch ein drittes Patrimonium, das „Siculum" [5]).

Betrachtet man jedoch die Mittheilungen des Registrums unseres Papstes, so ergibt sich, daß Johannes in Bezug auf das Siculum nicht ganz im Rechte ist. Da nämlich die beiden eben bezeichneten Haupttheile, das Syrakusanum

---

[1]) Ep. I, 44, Petro subd. — [2]) Ep. I, 72 eidem. Vgl. Gfrörer Kirchengesch. 1842. II, 1096, Papencordt Gesch. der Stadt Rom im MA. 1857, S. 112. — [3]) Ep. I, 72 Petro subd. — [4]) Ep. II, 32 eidem. — [5]) S. oben S. 327, Anm. 1.

und das Panormitanum unter Gregor zeitweilig einer gemeinsamen Verwaltung untergeordnet wurden, so begegnet dem Biographen der Irrthum, neben den beiden Theilen das Ganze mit dem zeitweiligen Gesammtverwalter noch einmal so aufzuzählen, als hätte es außer den Theilen bestanden. Ich weiß wohl, daß Zaccaria den Diakon Johannes in Schutz nimmt, wenigstens insoferne, als er zu zeigen sucht, es habe unter Gregor in Sicilien beständig drei Güterverwaltungen gegeben, eine Oberverwaltung des ganzen Patrimonium Siculum und Theilverwaltungen der Verbände von Syrakus und Palermo [1]); aber auch diese Annahme scheint sich mit den päpstlichen Briefen durchaus nicht zu vertragen. Die jetzt kurz vorzulegenden Daten aus der Geschichte der Rectoren auf Sicilien (so seien künftighin mit Gregors Ausdruck die Verwalter genannt) wird unter Anderm auch dieses darthun, daß die Theilverwaltung chronologisch auf die Gesammtverwaltung folgte, nicht aber mit ihr zugleich auftritt.

Der Erste, welcher von Gregor als Rector der sicilischen Güter abgeschickt wurde, war der Subdiakon Petrus. Im September 590 führt ihn der erste Brief des ersten Buches von Gregors Registrum in sein Amt ein. Das Schreiben ist an sämmtliche Bischöfe der Insel gerichtet; ausdrücklich wird im Texte dem Angestellten „das ganze Patrimonium der römischen Kirche" daselbst übertragen, und demgemäß wird er auch in Zukunft in den Briefüberschriften als subdiaconus oder rector Siciliae bezeichnet. Petrus ist von da an in dem Patrimonium von Syrakus wie in jenem von Palermo thätig, und zwar ohne daß in beiden irgendwie besondere Rectoren vorkämen.

In den päpstlichen Briefen sieht man, wie dieser Vertrauensmann Gregors das anstrengende und einem Geistlichen doppelt schwere Amt mit seinem Umherreisen, seinen tausend Sorgen für Pächter, Colonen und Sklaven, seinen ewigen Plackereien seitens der byzantinischen Justiz, auf kräftiger Schulter trägt. Da er Jugendfreund des Papstes ist, so ist es leicht erklärlich, wenn sich in den gewöhnlich sehr knappen Ton der Verhandlungen von selbst manch' vertrauliches Wort, ja joviale Anklänge einmischen; bei dem sonst immer so ernst gestimmten und stets kranken Papste ein schöner Zug des Gemüthes. So schreibt er irgendwo, wenn Petrus in seinem kleinen Corpusculum mehr Weisheit vorfände, als er, der Papst, in sich selbst, dann möge er sich an die Lösung einer nicht leicht entwirrbaren Angelegenheit heranmachen [2]). Und weil Petrus ihm ein Pferd und fünf Esel aus dem Patrimonium nach Rom geschickt hatte, erhielt er die folgende Dankantwort: „Du hast uns ein elendes Pferd geschickt und fünf gute Esel. Auf dem Pferde kann ich nicht reiten,

[1]) *Zaccaria* 102. — [2]) Ep. II, 32.

weil es elend ist; auf jenen guten aber nicht, weil sie Esel sind. Wir bitten, wenn Ihr uns zufrieden stellen wollet, so schicket Etwas, womit wir uns zeigen können [1]).

Als Gregor im Juli 592 in Folge seiner Aengsten und Mühen beim Zuge des Langobardenherzogs Ariulf gegen Rom von stärkerer Krankheit als gewöhnlich heimgesucht wurde, berief er Petrus ab [2]). Er scheint ihn als Rathgeber oder Leiter der geistlichen Geschäfte benützt zu haben. Doch im folgenden Jahre erscheint Petrus in Campanien, wo er interimistischer Verwalter des dortigen Patrimoniums [3]) ist, bis er nach etwa neuer Jahresfrist bleibend an die Seite Gregors zurückkehrt. Er ist fortan dessen rechte Hand [4]).

Als dieser erste Rector Sicilien verlassen mußte, wurde er beauftragt, den panormitanischen Antheil der Güter einem kirchlichen Notar Namens Benenatus, den syrakusanischen aber einem von ihm selbst zu wählenden einstweiligen Rector zu überlassen [5]). Nach der Mitte des Jahres 593 traf dann der römische Diakon Cyprian als neu bestellter Rector in Sicilien ein, und diesem ist wieder das ganze päpstliche Kirchengut der Insel untergeordnet [6]). Von Benenatus und seinem Collegen erscheint in Sicilien keine Spur mehr. Cyprian aber, in der ganzen Insel thätig, macht sich unter Anderm in doppelter Richtung verdient, einmal als Organ der Bemühungen des Papstes um Bekehrung der auf den Kirchengütern ansässigen Juden, sodann durch seinen Widerstand gegen die Geldmäkler, welche die Bauern bei ihren Geldverlegenheiten auszusaugen pflegten [7]). Seine Amtszeit dauert bis gegen den Anfang des Jahres 598.

Während dieser Zeit scheint Gregor die Einsicht gewonnen zu haben, daß die genaue Verwaltung der gesammten Gütermasse der Insel von einem Einzelnen zu Viel erheische; denn bald nach Cyprians Abgang nach Rom [8]) kam im päpstlichen Auftrage ein

[1]) Ibid. — [2]) Ibid. Ein Verzeichniß der während seiner Verwaltung an ihn gerichteten Schreiben des Papstes in dem Index der Mauriner bei *Migne* 77, 1371 s. — [3]) S. unten S. 347. — [4]) Vgl. über Petrus *Mabillon* Acta Sanctor. Ord. Bened. Venet. 1728. I, 484 s. — [5]) Ep. II, 32 Petro subd.: pars Syracusana, pars Panormitana. — [6]) Cf. Ep. III, 58 Cypriano diacono; III, 60 Italicae patriciae. — [7]) Die an ihn gerichteten Briefe sind verzeichnet bei *Migne* 77, 1372. — [8]) Cf. Ep. VIII, 17 Maurentio mag. milit. VII, 44, der letzte Brief an Cyprian ist vom August 597 (*Jaffé* nr. 1122).

Rector, Fantinus mit Namen, nach Palermo [1]), und ein anderer, Romanus, nach Syrakus [2]). Beide gehörten zu dem Stande der römischen Kirchendefensoren, welche mit den niedern Weihen bekleidet waren und äußere Geschäfte der Kirche, besonders die Vertheidigung Armer, Schutzloser und Verwaister ausübten. Unter den Zweien erlangte Romanus nicht so die Zufriedenheit des Papstes, wie sein Amtsgenosse. Nachdem er die Verwaltung aus den Händen des heiligen Bischofs Johannes von Syrakus, der eine Zeitlang Cyprian vertreten, entgegengenommen hatte [3]), legte er in seinen Geschäften wenig Klugheit an den Tag. Ohne daß er es bemerkt zu haben scheint, geschahen seitens mancher Pächter Bedrückungen gegen ihre Untergebenen. Nach etwas mehr als vier Jahren wurde er seines Amtes entsetzt, ein Chartularius Namens Hadrian erhielt die Verwaltung des „syrakusanischen Antheils“ [4]), und ein eigener päpstlicher Commissär, Pantaleo, von Gregor zur Untersuchung und Bestrafung bevollmächtigt, begab sich in den Gegenden, wo die Ungerechtigkeiten vorgefallen waren, von Hof zu Hof [5]).

Irre ich nicht, so ist dieser als Notar betitelte Pantaleo derselbe, welchen der Diakon Johannes einzig als Rector des syrakusanischen Patrimoniums anführt [6]). Er dürfte in den letzten Zeiten Gregors dem vorhingenannten Hadrian im Amte nachgefolgt sein, und der Biograph, welcher überhaupt in seiner Liste jedem Patrimonium nur den Namen eines einzigen Rectors beisetzt, begnügte sich den letzten der von ihm im Archive vorgefundenen Namen anzugeben. Derselbe nennt auch beim Patrimonium Panormitanum den letzten unter den Rectoren, Fantinus, und ebenso bei dem vermeintlichen Siculum den letzten Verwalter der gesammten sicilischen Güter, den obigen Cyprianus.

Unter allen diesen Rectoren befindet sich der Umfang der päpstlichen Gütermasse in fortwährendem Wachsthum. Die hin und wieder vorkommenden Vergabungen von Aeckern, Wiesen, Heerden oder Häusern an den heiligen Petrus legen Zeugniß ab, daß der alte Sinn für Wohlthätigkeit noch nicht erloschen ist. Um

---

[1]) Ep. IX, 57 Praejectae illustri heißt er zum erstenmal rector patrimonii partium Panormitanarum. Cf. Ep. VII, 23 Fantino defensori; XIV, 4. 5 eidem. — [2]) Ep. IX, 18 Romano defensori, vom November 598 (*Jaffé* nr. 1177). — [3]) Cf. Ep. IX, 62 Romano def. — [4]) Ep. XIII, 18 Leoni etc. episc. Siciliae v. Jan. 603 (*Jaffé* nr. 1502). — [5]) Ep. XIII, 34 Pantaleoni notario. Die Briefe an die vier letztgenannten Rectoren verzeichnet *Migne* 1372—1374. — [6]) S. oben S. 327, Anm. 1.

nur des Rectorates von Fantinus und Romanus zu gedenken, so schenkt eine vornehme Frau, Präjecta, ihr Haus zu Palermo nebst zugehörigen Ländereien der römischen Kirche [1]); der vermögliche Diakon Servusdei setzt den hl. Stuhl zu seinem vollen Erben ein, was unter Anderm einen neuen Ueberfluß an Stuten aus den Meiereien des Verstorbenen einbringt [2]); ein Wechsler Namens Bonifacius auf Sicilien vermacht einen Theil seines Eigenthums jenem Pilgerhause neben der Petersbasilica in Rom, wo die Wallfahrer kostenfrei beherbergt werden [3]); eine fromme Frau zu Catana endlich übergibt der Kirche des Apostelfürsten ihr Haus, wonach es jedoch den Bitten ihrer Schwiegertochter gelingt, dasselbe von dem mitleidigen Papste für ihr unversorgtes Söhnchen Calixenus zurückgeschenkt zu erhalten [4]).

Viele andere Schenkungen mögen geschehen sein, ohne daß das Registrum eine Silbe darüber verlauten läßt; denn dasselbe enthält nur über jene Fälle Fingerzeige, an welche sich besonderer Umstände halber Correspondenzen des Papstes anknüpfen mußten. Und auch diese nennt es bei weitem nicht vollständig. Es ist nämlich eine ganz falsche Meinung zu glauben, das Registrum enthalte alle Briefe Gregors oder auch nur die wichtigeren päpstlichen Geschäftsschreiben. Im Registrum selbst sind, soweit meine Beobachtungen reichen, an 50 Hinweise auf Briefe Gregors vorhanden, welche weder in der genannten Sammlung noch überhaupt irgendwo anzutreffen sind. In seinem Papstregister hat Jaffé eigenthümlicherweise diese fehlenden Briefe Gregors ganz außer Acht gelassen, während er sonst die verloren gegangenen Schreiben der Päpste, von denen er Kunde hatte, sorgfältig erwähnt.

II. Die Patrimonien in Unteritalien. Indem wir von Sicilien zu dem alten Calabrien nördlich vom tarentinischen Meerbusen hinübertreten, finden wir uns bei den dort vorhandenen Gütern Roms sofort in die Nähe der Langobarden und ihrer blutigen Kriegsverwüstung versetzt. Die Einwanderer drohen schon, auch den Rest dieser Provinz wegzunehmen, und dann ist dem oströmischen Scepter in Italien außer den Inseln nichts mehr verblieben, als die Städte Ravenna, Rom, Neapel und Genua und weitere oder engere Strecken um sie her, soweit das Land von diesen befestigten Hauptorten aus gedeckt werden kann. Muß ja bereits wer von Ravenna nach Rom hinüberreisen will,

---

[1]) Ep. IX, 57 Praejectae illustri. — [2]) Ep. XII, 39 Fantino def. — [3]) Ep. XII, 15 Romano def. — [4]) Ep. IX, 26 eidem.

mag er sich nicht den größten Gefahren aussetzen, den ungeheuern Seeweg über Sicilien nehmen[1]). Unter solchen Umständen hatte das Patrimonium Calabritanum viel zu leiden und zwar kaum weniger durch die Vertheidigungsmaßregeln der byzantinischen Macht, als durch die zeitweiligen Einbrüche der Langobarden. Unter der bischöflichen Regierung des Sabinianus, welchen Papst Gregor zu Callipolis am tarentinischen Meerbusen (jetzt Gallipoli) auf den Sitz erhoben hatte, beschwerten sich die Einwohner dieser Stadt beim hl. Stuhl, daß sie von den byzantinischen Befehlshabern allzusehr mit Kriegsleistungen, Zahlungen, Fuhren u. dgl. belastet würden. Das Schreiben, welches Gregor daraufhin im Juli 599 an Sabinian erließ, um den Callipolitanern durch diesen Abhilfe zu verschaffen, enthält folgende vielbesprochene Stelle: „Da der Ort selbst Eigenthum unserer Kirche ist (locus ipse nostrae ecclesiae esse dignoscitur), wie Alle wissen, so ermahnen wir dich, allen Eifer zur Beschützung der Bewohner gegen Bedrückungen aufzubieten. Wir haben dir ja zu diesem Zwecke Abschriften der Privilegien der Kirche aus unserm Archive zugestellt. Daraus magst du ersehen, wie du die Belasteten zu vertheidigen hast. Zugleich verordnen wir, daß die Leute der Massa Callipolitana künftighin deiner Obsorge und Leitung unterstehen sollen. . . . Stelle fest, wie Viel ein Jeder an Erträgnissen abliefern kann und sorge für die Entrichtung. Der Defensor Sergius hat von uns die Weisung erhalten, dir hierin in keiner Weise entgegen zu sein“[2]). Ein Zweifaches erscheint hier als der römischen Kirche zugehörig: die Stadt selbst (locus ipse, castrum Callipolitanum), und sodann die mit ihr als Besitzthum in Parallele gesetzte Massa der Stadt, d. h. die Liegenschaften ihrer nächsten Umgebung. Letztere werden der Patrimonialverwaltung des Sergius, welcher als Rector in Calabrien fungirt, entzogen und der ökonomischen Leitung des Bischofs Sabinian untergeordnet. Beides, Stadt und Weichbild, war mithin offenbar ein Theil des päpstlichen Patrimonium Calabritanum. Das Nämliche haben in dieser ganz klaren Stelle gefunden die Mauriner[3]), Zaccaria[4]), Cenni[5]) und um Neuere

---

[1]) Ep. II, 35 Joanni episc. Rav. — [2]) Ep. IX, 100 (*Jaffé* nr. 1257). — [3]) (*Sainte-Marthe*) Vita s. Gregorii M. in tom. ult. Opp. s. Greg. lib. III. c. 9. nr. 6 (*Migne* 75, 393). — [4]) Pag. 105. — [5]) Ibid.

zu nennen, Gfrörer [1]) und die Protestanten Lau [2]) und Baxmann [3]).

Es ist also ein Vorurtheil, wenn man nach dem Vorgange Muratori's [4]) und Berretta's [5]) den Patrimonialbesitz des heiligen Stuhles auf Landgüter, Höfe und Heerden allein beschränken und das päpstliche Eigenthumsrecht auf Städte und Dörfer in Abrede stellen will. Allerdings sind nur wenige Zeugnisse vorhanden, welche so klar wie das obige den päpstlichen Besitz solcher Orte beweisen, wenigere noch nach meinem Dafürhalten als angesehene Historiker für solche ausgaben; es wird sich Gelegenheit zu näherer Prüfung derselben darbieten; aber genug, daß es deren gibt, um annehmen zu dürfen, daß noch andere Orte im Besitz Petri waren, von denen wir aus Ungunst der Quellen nichts mehr wissen. Nur muß man hiebei, um viele Schwierigkeiten mit einem Male zu beseitigen, den Unterschied zwischen dem Grundrechte eines Eigenthümers und dem Souveränetätsrechte eines Fürsten wohl im Auge behalten. Das letztere bleibt den Kaisern von Constantinopel überall unbedingt überlassen, auch wo das erstere für den Statthalter Christi in Anspruch genommen wird.

Die vorhin genannten Gewährsmänner, welche für das Eigenthumsrecht des hl. Stuhles auf Callipolis sprechen, erkennen sämmtlich, auf eine andere Stelle Gregors gestützt, demselben auch den Besitz der Stadt Hydruntum in Calabrien (jetzt Otranto) zu. Daß nun noch ein Ort außer Callipolis zum Patrimonium Calabritanum gehörte, erscheint jedenfalls sicher; aber ich kann den gedachten

---

1) Gregorius VII. Bd. 5. S. 18. — 2) Gregor I. S. 50. — 3) Die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII. 1868. I, 89. Es ist unstatthaft, wenn Rump in den Anmerkungen zu Rohrbacher (IX, 453) das Castrum Callipolitanum von Callipolis selbst unterscheiden und nur das erstere dem Papste zuerkennen will. Die Stadt Callipolis war Castrum (vgl. *Ughelli* Italia sacra, 1662, IX, 133 s. und für den Sprachgebrauch *Du Cange* Glossarium med. et inf. latin. s. v. castrum castellum, nebst Greg. Ep. II, 45 Benenato episc.). Sabinian erscheint in den Bischofscatalogen auf dem Sitze eben dieser Stadt (*Gams* Series episcoporum 1873. p. 882). — 4) Antiq. Italiae V, 797. — 5) In der ausgezeichneten dissertatio chorograph. de Italia medii aevi, p. XC ss. nr. 49 ss., (abgedruckt bei *Muratori* Script. rer. ital. tom. X).

Gelehrten in der Bezeichnung dieses Ortes nicht beistimmen, glaube vielmehr mit Rump[1]) annehmen zu müssen, daß in dem betreffenden Briefe Gregors eine andere uns unbekannte kleinere Stadt Calabriens gemeint sei. Der Papst ersucht nämlich im Juli 599 den neuangestellten kaiserlichen Tribun von Hydrunt, Occilian, um Schutz für die von einem Beamten benachtheiligten Untergebenen eines gewissen Bischofs Sabinus. Er bezeichnet dabei den Ort des Sabinus mit runden Worten als „unserer Kirche zugehörig" und als Eigenthum St. Peters (Ecclesiae nostrae proprius ... b. Petrus cujus res ipsa est)[2]). Wo war aber dieser Sabinus Bischof? In Hydruntum konnte er seinen Sitz nicht haben; denn der dortige Bischof hieß nach einem gleichzeitigen, zu wenig beachteten Briefe des Registrums, Petrus[3]). Auch paßt das, was Gregor dem Tribun über die klageführenden Untergebenen des Sabinus schreibt, kaum auf eine befestigte größere Stadt wie Hydrunt. Er meldet nämlich, nur wenige Landleute seien daselbst noch zurückgeblieben, und auch diese würden von dannen ziehen, wenn man ihnen ihr Recht verweigere, wonach dann der Platz dem Feinde als Beute in die Hände fallen müsse. Hier handelt es sich also sichtlich um irgend eine kleine von Hydrunt verschiedene Stadt, eine Landstadt. Wer wird sie aber erfragen, da unsere lückenhaften Bischofscataloge nirgends in Calabrien um jene Zeit einen Bischof Sabinus mit seinem Sitze verzeichnen?[4])

Außerordentlich leicht kommt der Geschichtschreiber der italienischen Städteverfassung C. Hegel über den päpstlichen Besitz von Städten hinweg, indem er sagt: „Proprius verstehe ich von einem Schutzverhältniß", wie Gregor selbst von sich sagt, „er sei ein proprius der Rusticiana gewesen" (Ep. XI, 44)[5]). Zuerst ist hier zu bemerken, daß neben dem Ausdrucke proprius in den obigen Briefen noch andere den Besitz unzweideutig bezeichnende Ausdrücke einhergehen, von denen uns Hegel nicht sagt, wie er sie verstehen wolle. Diese restringiren aber das proprius zu dem oben angenommenen eigentlichen Sinne. Sodann bezeichnet proprius in den Briefen Gregors nie jenes officielle gesetzliche Schutzverhältniß, welches Hegel hier voraussetzt. Proprius wird in der Verbindung,

---

[1]) A. a. O. — [2]) Ep. IX, 99 Occiliano tribuno. — [3]) Ep. IX, 101 Sergio defensori. — [4]) Bei *Gams* Series episcoporum ist p. 910 unter Hydruntum der Bischof „Sabinus" hinter Petrus zu streichen. Vgl. für das obige Resultat Rump (Rohrbacher IX, 453). — [5]) Hegel, Geschichte der Städteverfassung von Italien 1847, I, 174 Anm. 5. Ihm folgt *Pingaud*, La politique de s. Grégoire le Grand, Paris 1872. p. 181.

welche hier in Betracht kommt, höchstens im Sinne von freundschaftlicher Gewogenheit, privater Gönnerschaft gebraucht[1]), und gerade diese Bedeutung hat das Wort in der von Hegel angeführten Stelle. Wo es sich um jene officielle Protection einer Person oder eines Ortes vor der öffentlichen Gerichtsbarkeit im Sinne Hegels handelt, da erscheinen bei Gregor als die beständig wiederkehrenden Termini: tuitio, patrocinium oder commendatio.

Weitere Nachrichten über das Patrimonium in Calabrien gehen uns ab. Auch über die andern Patrimonien Unteritaliens ist wenig überliefert. Zunächst zählte man ein solches nordöstlich vom alten Calabrien, in Apulien, unter dem Notar Romanus als Rector, ein Gütercomplex, welcher schon bei Papst Pelagius I. genannt wird[2]). Ist eine Mittheilung des Benedictiners Gaufredus Malaterra vom dreizehnten Jahrhundert richtig[3]), so hätte unter Leo IX. (1049—1054) sich ganz Apulien als seit langer Zeit dem heiligen Stuhle angehörig betrachtet, und in diesem Falle können die päpstlichen Besitzungen daselbst schon in den Jahren Gregors nicht geringen Umfanges gewesen sein.

Auf das apulische Patrimonium folgen in Unteritalien die Besitzungen von Bruttium und Lucanien. Wir erfahren, daß Subdiakon Sabinus oder Savinus von Gregor als Rector zu dem bruttischen Patrimonium abgeschickt wurde[4]). Wir hören auch beispielsweise von einem päpstlichen Auftrag, der demselben befiehlt, in den Gebirgen der Bruttier große Baumstämme zum Zwecke von Bauten an der Peters- und der Paulskirche von Rom fällen zu lassen[5]). Es gab in jenen Gegenden majestätische Waldungen. Ein Theil derselben gehörte dem hl. Stuhle zu eigen, und wahrscheinlich bezog der Papst aus diesen Forsten auch jenes durch Länge ausgezeichnete Schiffsholz, das er seinem Freunde, dem Patriarchen Eulogius von Alexandrien, als einen Beweis seiner Zuneigung zum Geschenke anbot[6]).

---

[1]) Vgl. z. B. Ep. III, 31 Romano patricio. — [2]) Gratiani decr. C. XXXII, qu. 1. c. 5. (*Jaffé* nr. 662). Cf. Greg. Ep. XI, 24 Joanni tribuno. — [3]) *Gaufredus* Hist. Sicula (*Muratori* scr. rer. Ital. tom. V.) lib. 1. c. 14. p. 858. — [4]) Greg. Ep. IX, 60 Romano def. etc. Statt hinfort bei jedem Rector die an ihn gerichteten Briefe zu citiren, verweise ich ein für allemal auf den Index der Mauriner bei *Migne* 1401 ss. — [5]) Ep. XII, 20. — [6]) Cf. Ep. VI, 60; VII, 40; XIII, 42 Eulogio episc. Alexandr.

Johannes Diakonus führt in seinem Kataloge das Patrimonium von Bruttium nicht an. Er übergeht es sicher nur darum, weil zu seiner Zeit der Name des alten Calabriens bereits auf Bruttium übergegangen war und in seiner Feder in Folge dessen die beiden Calabrien zusammengeworfen wurden. Man hat hier den ersten Beleg, daß die Patrimonienliste des Johannes thatsächlich nicht vollständig ist. Daß aber ein bedeutendes Patrimonium im Lande der Bruttier lag, erfahren wir unabhängig von Gregors Briefen auch aus einer Stelle des Liber pontificalis über Papst Conon (686—687). In dessen Biographie wird nämlich erzählt, Kaiser Justinian II. habe in der Absicht, die Lasten der römischen Kirche zu erleichtern, zweihundert Posten aus jenen Abgaben gestrichen, welche die kirchlichen „Verwalter (custodes) des Patrimoniums von Bruttium und Lucanien jährlich zu leisten gewohnt waren"; deßgleichen habe der Kaiser eine Anzahl von Bewohnern der Güter, welche (zum Pfande für ausstehende Steuern) gefangen gehalten worden seien, wieder in Freiheit gesetzt [1]).

III. Die Patrimonien von Mittelitalien. Wenden wir uns auf unserm Rundgange nach Mittelitalien, so tritt uns dort eine neue Zahl von römischen Patrimonialbesitzungen entgegen, welche netzartig die Provinzen durchzieht und viele bischöfliche Städte wie mit einem Gürtel umringt [2]). Unser Führer, Diakon Johannes, dessen Liste hier wieder Auskunft gibt, weist uns zunächst östlich im Lande der Samniter das Patrimonium Samniticum. Es hatte nach seiner Angabe den Defensor Benenatus zum Rector. Wenn in letzterem Amte bei Gregor ein anderer Name, Scholasticus, erscheint, so dürfte in diesem ein Vorgänger des Benenatus zu erkennen sein. Scholasticus ist dort, wo wir bei Gregor mit ihm bekannt werden, Vermittler eines bemerkenswerthen Werkes der päpstlichen Wohlthätigkeit [3]). Er muß nämlich auf des Papstes Anweisung dem von großer Armuth heimgesuchten Calumniosus, Bischof von Ortona in Samnium, einige in der Nähe dieser Stadt gelegene Ländereien des apostolischen Stuhles gegen einen sehr geringen und offenbar nur nominellen Pachtzins abgeben. Der Bischof zahlt zum Beispiel für einen Weinberg jährlich drei Siliquä, oder da eine Siliqua den vierundzwanzigsten Theil eines Solidus betrug, etwa zwei Francs.

Johannes zeigt uns drei weitere Patrimonien auf, welche im Herzen der Halbinsel eine nahe zusammenliegende Gruppe bilden.

---

[1]) *Migne* 128, 883. — [2]) Ep. IX, 60 Romano def. etc. — [3]) Ep. XI, 20 Scholast. def.

Er nennt sie das Sabinum, das Nursinum und das Carseolanum. Das erste heißt er uns damit im Sabinerlande suchen, das zweite bei der Vaterstadt St. Benedicts, Nursia, das letzte in der Nähe des heutigen Carsoli, welches unweit Tivoli gegen die Abruzzen hin liegt. Als zugehörige Rectoren nennt er, und zwar in der gegebenen Aufeinanderfolge der Patrimonien, Defensor Urbicus, Defensor Optatus, Notar und Defensor Benedictus. Einige Ergänzungen aus Gregors Briefen mögen hier die dürftigen Angaben des Diakons vervollständigen. Wenn wir nach dem begründeten Vorschlag der Mauriner den Namen eines gewissen Defensors Bonitus im Registrum als Benedict lesen, so erkennen wir in ihm jenen Rector des Carseolanums und erfahren, daß er einmal dem Papste zu Gunsten des römischen Klosters, welches dem hl. Severin, dem Apostel Oesterreichs, geweiht war, Dienste zu leisten hatte [1]). Es waren diesem Kloster Sklaven entlaufen, die ihm zugehörten, und Benedict sollte Nachforschungen nach ihnen anstellen, um sie mit Gewalt wieder zurückzuschaffen. — Auch Urbicus wird dem Leser der Briefe Gregors bekannt. Er vernimmt, daß dieser, ehe Benedict das Carseolanum zur Verwaltung erhielt, das Carseolanum und das Sabinum unter seinem Rectorate vereinigte. Als Urbicus starb, hatte die römische Kirche noch beträchtliche Forderungen wegen nicht eingelieferter Erträgnisse an die Hinterlassenschaft desselben zu machen. Die Schuldenlast war aber, selbst wenn die Habseligkeiten des Verstorbenen, wie es Rechtens geschehen konnte, von der Kirche in Beschlag genommen wurden, noch nicht gedeckt. Da nun Urbicus drei Söhne besaß, welche in Folge der Beschlagnahme in große Noth gekommen wären, so schenkte Gregor in einer Urkunde denselben großmüthig Alles, was sich in der Erbschaft des Vaters vorfand [2]). — Ueber den dritten der obengenannten Rectoren endlich, Optatus vom Patrimonium Nursinum, geben uns die päpstlichen Briefe eine für die Geschichte der Disciplin des Clerus nicht unwichtige Mittheilung. Da nämlich dem Papste gemeldet worden, daß in der Gegend von Nursia Geistliche mit Frauenspersonen in denselben Häusern wohnten, so ergeht an Optatus der strenge päpstliche Auftrag, in Gemeinschaft mit Bischof Chrysanthus von

[1]) Ep. XII, 36 Bonito (Benedicto) def. — [2]) Ep. III, 21 Paschali etc. Ein Ptm. Sabinense kommt auch im lib. pontif. unter Zacharias vor.

Spoleto durch Mahnung und Strafe gegen diese Uebertretung der kirchlichen Canones einzuschreiten [1]).

Auf den fruchtbaren und reizend geformten Senkungen der Apenninen gegen das tyrrhenische Meer, vom Vulturnus und Liris bespült, lagen andere ausgedehnte Gütermassen der römischen Kirche, welche Johannes Diakonus als Patrimonium von Campanien und von Neapel bezeichnet. Sie lieferten vorzügliches Getreide, ferner Oel, Wein und Früchte. Sie ergaben, wie es den Anschein hat, auch Blei, aus Bergwerken, welche dort dem Papste gehörten; wenigstens wird ein Güterverwalter daselbst von Gregor aufgefordert, dem Abte der Insel Eumorphia (jetzt St. Maria) bei Neapel 1500 Pfund Blei auf Rechnung des Patrimoniums zu verabfolgen [2]). Die durch ihre schöne Lage berühmte Insel Capri, welche zu jenen päpstlichen Besitzungen gehörte und in den Güterlisten Gregors II. vorkommt, brachte an jährlichen Erträgnissen 108 Gold-Solidi und 100 Eimer (megarici) Wein [3]). Es werden auch Latifundien bei Minturnä [4]) (jetzt Scaffa del Garigliano) und andere bei Gaeta angeführt, die zu diesem Verbande gehörten. Die von Gaeta bildeten jedoch späterhin einen eigenen Patrimonialcomplex [5]), ein Umstand, woraus sich zugleich mit Wahrscheinlichkeit ergibt, daß sie stattlichen Umfanges waren.

Wenn auch einerseits die Besitzungen in Campanien den Quellenandeutungen gemäß als ziemlich umfangreich bezeichnet werden müssen, so kann ich doch nicht umhin, mich hier gegen die unbegründeten Vergrößerungen zu wenden, welche Gfrörer auf einige mißdeutete Thatsachen hin vornehmen zu sollen glaubt. Der hochverdiente Historiker, allerdings, wie bekannt ist, auch sonst den Hypothesen nicht abgeneigt, geht offenbar zu weit, wenn er u. A. die Stadt Vulturnum päpstlich sein läßt und zwar auf Grund folgenden Beweises: „Im Januar 599 forderte Gregor den Privatmann Faustus, dessen Vater Constantius früher mit der päpstlichen Verwaltung Campaniens betraut gewesen, auf, die Schätze der Kirche von Volturno, welche Constantius früher bei einem feindlichen Einfall in Verwahrung genommen, an den jetzigen Amt-

---

[1]) Ep. XIII, 35. — [2]) Ep. I, 50 Anthemio subd. — [3]) Bei *Deusdedit* lib. 3. c. 148 (Martinucci 324; Jaffé nr. 1704). Die Nummern 1678—1716 bei *Jaffé*, Ueberreste eines Pachtbuches Gregors II., liefern für die Geschichte der Patrimonien nicht unwichtiges Material. — [4]) Greg. Ep. IX, 30 Anthemio subd. — [5]) Ein Patrimonium Cajetanum unter Gregor II. bei *Deusdedit* l. c. Jaffé nr. 1702.

mann Campaniens, den Subdiakon Anthemius, zu überliefern" [1]). Man sieht doch leicht, daß der Papst eine solche Handlung ganz wohl als Oberer der Kirche vornehmen konnte, ohne in oder bei der fraglichen Stadt irgend welchen zeitlichen Besitz zu haben. Ich vermag diesem Argument ebensowenig Beweiskraft zuzuerkennen, wie einem andern, mit welchem Gfrörer die Stadt Terracina dem heiligen Stuhl als Besitzer zuschreibt. „Mittelst eines Schreibens vom Mai 598", sagt er, „weist Gregor I. den Bischof Agnellus von Terracina an, Solche, welche in heidnischer Weise Bäume verehren oder anderen götzendienerischen Unfug treiben, unnachsichtlich zu bestrafen. Zugleich untersagt er ebendemselben in strengem Tone, irgend welchen männlichen Einwohner der Stadt Terracina vom Wachdienste auf den Ringmauern zu befreien. Er spricht hier abermal als Landesherr" [2]). Gfrörer wollte sagen als „Grundherr", wie sein Context ergibt. Jedoch Grundherr mußte der Papst aus obigem Grunde noch keineswegs sein. Die erste der getroffenen Verordnungen ist ja wieder nur ein Act der oberhirtlichen Fürsorge gegenüber pflichtuntreuen Gliedern der Kirche; die zweite aber enthält ebenso lediglich eine dem Papste als Wächter der christlichen Pflichten zustehende Einschärfung Desjenigen, was alle Bürger, besonders in jenen schwierigen Zeitumständen, dem Reiche schuldeten. Einen weltlichen Besitztitel auf die Stadt setzte also weder der ein noch der andere Befehl voraus.

Viel größeres Gewicht scheinen einige Verfügungen Gregors gegenüber der Hauptstadt von Campanien, Neapel, zu beanspruchen. Nicht bloß Gfrörer, sondern auch andere sehr achtenswerthe Schriftsteller treten auf Grund derselben für den Besitz dieser bedeutenden und reichen Stadt seitens der Päpste ein [3]), während es hinwieder nicht an Forschern, auch durchaus kirchenfreundlichen fehlt, welche diesen Besitz in Abrede stellen [4]). Die berührte Frage verdient die strengste Prüfung, und wir werden mit um so mehr Nachdruck den wirklich constatirten staunenerregenden Umfang der Patrimonien gegen Mißgünstige aufrecht halten können, je rückhaltloser einer genauen Untersuchung ihre Forderungen vergönnt werden. Ueberdieß erhalten wir hier den erwünschten Anlaß, einen Blick auf den in der Vorgeschichte des Kirchenstaates so wichtigen Entwickelungsgang der politischen Stellung des heiligen Stuhles zu werfen, welche als wesentliche Ergänzung zu dem Patrimonienbesitz hinzu-

---

[1]) Gregorius VII. Bd. 5, S. 16. Greg. Ep. IX, 31 Fausto; 32 Anthemio subd. — [2]) Ebendaselbst S. 15. Greg. Ep. VIII, 18 Agnello episc. — [3]) Außer den oben Seite 336 Genannten die *Analecta* jur. pont. II, 1946. — [4]) Unter diesen sind Gosselin I, 122 Note 2; und Rump bei Rohrbacher IX, 452 Note 5. —

kam, um die spätere zeitliche Hoheit des Papstthumes begründen zu helfen.

Zur Begründung des päpstlichen Besitzrechtes auf Neapel weist man zunächst darauf hin, daß Gregor im Jahre 592 einen militärischen Tribunen zur Vertheidigung der Stadt aufstellte, welchem die dortigen kaiserlichen Soldaten des Reiches Gehorsam leisteten [1]). Man sagt ferner: Im Jahre 600 gebietet der Papst dem Bischof Fortunatus von Neapel, die Thore der Stadt und eine Wasserleitung an Vorsteher des Magistrates auszuliefern [2]); um dieselbe Zeit nimmt er die Zunft der neapolitanischen Seifensieder in Schutz [3]); auch tritt er für gewisse wohlerworbene Rechte der Stadt auf umliegendes Gebiet mit Kraft und Autorität ein [4]). — Alle diese Thatsachen sind nicht zu beanstanden. Indessen enthält keine derselben, recht geprüft, ein eigentlich beweisendes Zeugniß für das fragliche Eigenthumsrecht des heiligen Stuhles. Ueber die bloße entfernte Möglichkeit des Besitzes kommt man damit nach meinem Dafürhalten nicht hinaus, und es läßt sich, wie sogleich gezeigt werden soll, nichts Wesentliches der Annahme entgegenstellen, Gregor habe seine Berechtigung zu jenen Acten allein in den damaligen rechtlich anerkannten politischen Befugnissen des Papstthumes gefunden.

Die Bischöfe der Grenzländer dienten in jenen Zeiten allenthalben dem Reiche als eine sehr willkommene Stütze, und schon seit Langem war es der byzantinische Staat gewohnt, die Vertreter der Kirche helfend und ergänzend in die mangelhafte Thätigkeit der Staatsdiener eintreten zu sehen. Die Bischöfe waren im Laufe der Zeit in den Gegenden ferne der Reichshauptstadt, wo der Name des Kaisers gar wenig Klang hatte, eine nationale Macht geworden, welche sogar sehr oft allein mit überraschendem Erfolge gegen die eindringenden Barbaren in die Bresche trat. Dankbar für diese unentbehrlichen Dienste kam der Staat dem öffentlichen Wirken des Episcopates durch begünstigende Gesetze entgegen. Hieher gehörte, soferne von Italien und dem römischen Bischofe die Rede ist, vor Allem die pragmatische Sanktion Justinians vom Jahre 554. In deren Bestimmungen erscheint entsprechend früherer Uebung und Legislation der Bischof als „die angesehenste Person von allen Einwohnern und Angehörigen der Stadt, mit dem wichtigsten Einfluß auf die ganze Verwal-

---

[1]) Ep. II, 31 univ. milit. Neap. Honorius I trat in seine Fußstapfen bezüglich Neapels. (*Deusdedit* lib. 3. c. 149; Martinucci 322). — [2]) Ep. X, 25. — [3]) Ep. X, 26 Fortunato episc. — [4]) Ep. X, 53 Romano def.

tung, Gerichtsbarkeit und Polizei." „Er leitet die Wahl des [städtischen] Defensor und des Pater Civitatis [Bürgermeisters]; er hat ein allgemeines Recht der Aufsicht und Beschwerde über deren Amtsführung; er übt die Controle über die gesammte Verwaltung der Stadt" [1]). Was aber auf diese Weise den Bischöfen überhaupt in der eigenen Stadt zukam, das mußte sich, angesichts der vom Reiche anerkannten Ueberordnung des römischen Bischofs, dem letztern in ganz Italien je nach Umständen und Bedürfnissen zugestanden finden; der Papst pflegte ja alle Bischöfe Italiens, soweit wenigstens die Grenzen des großen römischen Metropolitanbezirkes ausgedehnt waren, selbst zu weihen und die directe Beaufsichtigung über ihren geistlichen wie weltlichen Pflichtenkreis in der Hand zu behalten.

Gregor der Große war überdies vermöge seines angeborenen weltmännischen Blickes und der in hohen weltlichen Verwaltungsämtern gesammelten Erfahrung vor Allen der Mann, diese politischen Machtbefugnisse des heiligen Stuhles zu Gunsten Italiens auszunützen. Schon als er sah, daß Neapel seitens des Langobardischen Herzogs Arichis in großer Gefahr sei, ließ er den kaiserlichen Exarchen Romanus in Ravenna hierauf aufmersam machen, und um Abordnung eines Befehlshabers in die Stadt ersuchen [2]). Das Schreiben — man wolle dies nicht übersehen — enthält nichts davon, daß Neapel als Eigenthum Petri den kaiserlichen Schutz erheische, während der Papst sonst, wo es sich um gefährdeten Patrimonialbesitz handelt, das heilige Anrecht der Kirche auf Vertheidigung nie einzuschärfen unterläßt. Romanus sendete weder den erbetenen Commandanten noch Truppen; ob wegen Unvermögen und eigener Noth, oder vielleicht aus bösem Willen, bleibe hier dahingestellt. In diesem kritischen Momente entschloß sich der Papst, die Stadt durch seine eigene That, durch die Ernennung jenes Kriegsobersten zu retten. Die Gefahr verzog sich darauf. Gregor aber fand mit seinem Einschreiten bei der Bürgerschaft und der Miliz von Neapel die freudigste Anerkennung. Was ist nun aus dem Allen für unsere Frage zu schließen? Es war die gesetzliche Stellung des Papstes und dazu die Noth des Augenblickes, welche ihm im Interesse des Kaisers zu jener Machtübung zu greifen erlaubten.

---

[1]) So Hegel, Gesch. der Städteverfassung von Italien 1847. I, 138. cf. *Thomassin.* Vetus et nova Eccl. discipl. 1705. III, 87 ss (p. 3. l. 1. c. 27. nr. 7. ss.): Imperatorum supinitas ac socordia episcopos cogebant his se curis implicare. *Sack,* De patrimoniis etc. p. 51 ss. — [2]) Ep. II, 46 Joanni episc. Rav.

Sind keine anderen Beweisgründe für sein Besitzrecht auf Neapel zu erbringen, so wird sich Jeder bescheiden müssen, statt auf diesen Besitz vielmehr nur auf die edle patriotische Gesinnung und die umsichtige Energie des Papstes einen Schluß zu ziehen. Und jene andern Beweisgründe fehlen. Denn die übrigen oben angeführten Thatsachen erklären sich ebenso höchst einfach als Acte der anerkannten geistlich-weltlichen Stellung des Papstes. Gregor übt nämlich nur ein gesetzliches Vorrecht aus, wenn er der Genossenschaft der Seifensieder jene Rechte und Gewohnheiten zu wahren sucht, um deren Schutz sich diese an ihn gewendet hatte. Er thut ferner nur, was die christlichen Bewohner Italiens längst beim Papstthume gewohnt sind, wenn er sein Ansehen für die Anerkennung der legitimen Ansprüche Neapels auf die streitigen Gebietstheile geltend macht; und wo er endlich den Bischof der Stadt zur Abtretung occupirter Gebäulichkeiten verpflichtet, da fällt er seinen Spruch, nachdem er als oberster kirchlicher Vorgesetzter die Ueberzeugung gewonnen hat, daß der Bischof durch seine Ansprüche die Rechte Anderer verletze [1]). Nirgends also ein thatsächlicher Anhaltspunkt, Neapel dem campanischen Patrimonium beizuzählen.

Machen wir zu weiterer Klarstellung einen flüchtigen Vergleich mit Rom. Es bedurfte noch eines langen Zeitraumes, ehe die Stadt Rom sich päpstlichen Besitz nannte, und dennoch schaltet schon Gregor, unter Billigung, ja nach ausdrücklichem Wunsche des Kaisers, daselbst gleich einem Herrn und Gebieter. Bei der Schwäche der Reichsvertreter in den Mauern Roms ist die Sorge für dieselbe den Langobarden gegenüber ganz und gar in seine Hand gelegt. So sehr ruht Alles auf des Papstes Schultern, daß der Kaiser im Jahre 595, als ihm Rom bei einem Anlaufe der Langobarden Mangel an Getreide gelitten zu haben scheint, nicht seine eigenen Beamten, wohl aber den Papst mit bitteren Klagen beschuldigt [2]). Gregor selbst ruft in einem Briefe an einen Freund aus: „Welchen Schmerz bringt es mir doch, nicht bloß für die Bischöfe, die Cleriker und die Klöster Italiens, sondern zu gleicher Zeit auch für das Volk sorgen zu müssen! Wachsam muß ich sein gegen die kriegerischen Ueberfälle und dabei nicht minder vorsichtig gegen die Tücke und Bosheit der eigenen Beamten des Reiches" [3]).

Das in Rede stehende Patrimonium von Campanien hatte fast während der ganzen Regierungszeit Gregors den Subdiakon

[1]) Cf. Ep. IX, 69 Maurentio mag. mil.; IX, 104 Fortunato episc. — [2]) Greg. Ep. V, 40 Mauritio Aug. — [3]) Ep. V, 42 Sebastiano episc. Sirm. .

Anthemius zum Rector. Nur innerhalb der elften Indiction, die vom ersten September 593 bis zum ersten September 594 lief, erscheint der uns oben bekannt gewordene Freund des Papstes, Diakon Petrus, in diesem Amte beschäftigt, während der Name des Anthemius in dieser Zeit nirgends zum Vorschein kommt. Letzterer war also zeitweilig durch den ersteren ersetzt, und das allein scheint den Anlaß gebildet zu haben, warum Johannes in seiner Liste Beide als Rectoren und zwar so anführt, daß er dem Anthemius ein angeblich von dem Patrimonium Campaniä verschiedenes „Patrimonium Neapolitanum" zuweist. Für eine derartige Ausscheidung von neapolitanischen Gütern unter einem besonderem Rectorate ist jedoch in Gregors Briefen nicht die mindeste Stütze zu finden, vielmehr spricht Alles dafür, daß diese Trennung erst später vorgenommen wurde. Somit darf man hier wiederum von den Angaben des Biographen abweichen [1]).

Von Campanien herkommend führt die berühmte appische Straße, die regina viarum, durch das alte Latium gegen Rom. Zu beiden Seiten dieser Straße treffen wir abermals Gütermassen des heiligen Stuhles, welche Patrimonium der Appia genannt wurden. Schon beim zwanzigsten Meilensteine vor der Stadt begegnet uns eine hiezu gerechnete Liegenschaft, die massa Fontejana [2]). Andere Liegenschaften dieses Patrimoniums würden wir durchschreiten, wenn wir von Südwesten her auf der Via Ostiensis uns der Stadt näherten. Dort wurden Güter in der unmittelbaren Nähe der Aquä Salviä, dem denkwürdigen Platze der Enthauptung des heiligen Paulus, im letzten Jahre Gregors von dem Patrimonium Appiä losgetrennt und auf seinen Befehl der Basilica des Völkerapostels als Geschenk überwiesen. An diese Schenkung erinnerte den Besucher Roms in der Folgezeit eine Marmortafel

---

[1]) Gegen *Zaccaria* 111. Vor 593 ist, wie viele Briefe beweisen, nur Anthemius in ganz Campanien Rector, und nachdem Petrus subdiaconus Campaniae (Ep. III, 1 erster, III, 40 letzter Brief an ihn) abgereist ist, heißt wieder nur Anthemius subdiaconus Campaniae (Ep. IV, 33 ohne, IX, 77 etc. mit diesem Titel. Die Form der Briefadressen ward im Registrum von späterer Hand oft willkührlich geändert). Die Ausscheidung des Ptm. Neapolitanum bestand unter Gregor II. *Jaffé* nr. 1705, 1706. — [2]) So oben S. 324.

an der Außenseite der Paulskirche, welche den Text der Schenkungsurkunde wiedergab. Die Schenkung war nicht unbedeutend; sie umfaßte außer kleinen Gärten und Aeckern die ganze sogenannte massa ad aquas Salvias, welche aus acht Fundi bestand [1]). Die Felder jener Gegend müssen übrigens damals bereits viel von ihrer früheren Fruchtbarkeit und Ertragsfähigkeit verloren haben; denn die fortwährenden Kriege, die ihre Drangsale unter den Mauern der Hauptstadt concentrirten, ließen eine regelmäßige Bodenpflege nicht leicht aufkommen. Die Campagna um Rom begann trotz der emsigen Gegenanstalten der Päpste schon stellenweise zu veröden und jenen Charakter der Melancholie und großartigen Ruhe anzulegen, welcher in unserer Zeit dem fremden Besucher Roms einen so unauslöschlichen Eindruck zurückläßt.

Nördlich von Rom in Tuscien mit seinen gegenwärtig noch blühenden Feldern wird es der Erinnerung leichter, sich den Fleiß und Erfolg der alten Bewohner der Kirchengüter zu vergegenwärtigen. Das Vorhandensein eines dortigen Patrimoniums, Tuscum genannt und von Rector Candidus, einem Defensor, verwaltet, wird sowohl durch den Diakon Johannes als durch die Briefe Gregors verbürgt. Gregor tritt im Jahre 602 einem armen Mönchskloster zu Blera (jetzt Bieda) zwei Grundstücke aus einer Massa Graciliana für 36 Jahre ab, in der Absicht, „daß die Mönche befreit von zeitlicher Sorge dem Lobe Gottes sich ungetheilter hingeben könnten" [2]). Jener Diakon Eugenius, an welchen der betreffende Auftrag ergeht, wird Nachfolger des Candidus im Rectorate gewesen sein. Bezüglich der kleinen Stadt Nepi in Tuscien, für welche Gregor einen Befehlshaber ernannte und die deßhalb von Manchen als Eigenthum des hl. Stuhles betrachtet wird, darf das oben über Neapel Gesagte Anwendung finden [3]). Sie wird ohne genügenden Grund päpstlicher Besitz genannt.

---

[1]) Ep. XIV, 14 Felici subd. et rectori patrimonii Appiae. Vgl. Sainte-Marthe De tabulis don. marm. etc. bei Migne 77, 479 ss. — [2]) Ep. XII, 45. cf. IV, 28 Candido def. Die massa Graciliana wird verpachtet unter Honorius I. (Jaffé 1575; ebenda bis nr. 1580 bemerkenswerthe, durch Deusdedit überlieferte Fragmente eines Pachtbuches von Honorius). — [3]) Ep. II, 11 Clero, ordini et plebi consistenti Nepae. Vgl. Rump bei Rohrbacher IX, 452, Note 5.

Obschon sowohl Gregors Briefe als der Biograph des Papstes von einem Patrimonium in der Provinz Picenum schweigen, so waltet doch kein Zweifel ob, daß dort ein solches lag. Schon unter Pelagius I. wird Erwähnung von diesen Gütern gemacht, indem in dessen Urkunden von der Ablieferung dortiger Erträgnisse seitens des Verwalters, Bischof Julian von Cingulum (jetzt Cingoli), an den römischen Argentarius oder Schatzmeister die Rede ist [1]). Kurz nach Gregor aber treten unter Papst Honorius wiederum picenische Güter in den Urkunden auf [2]). Es liegt hier ein Fall vor, welcher klar zeigt, daß die Nachrichten beider obengenannten Gewährsmänner, Gregor und Johannes, nicht einmal zusammen ganz vollständig sind. Das Patrimonium in Picenum ist so verbürgt, daß man sogar die Theile kennt, in die es später zerlegt wurde, und welche die Namen führen Patrimonium Auximanum, Anconitanum und Numanum oder Numatense [3]).

Vier Patrimonien, welche ebenfalls in den Zeiten nach Gregor mit neuen Benennungen erscheinen, sind, wie mit Grund anzunehmen ist, schon in den bisher betrachteten Gütermassen Mittelitaliens enthalten. Es sind die Patrimonien der Via Lavicana [4]), von Tibur [5]), von Narnia [6]) und von Benevent [7]). Wir verzichten darauf sie in dieser Zusammenstellung als eigene Patrimonien mitzuzählen.

IV. Die Patrimonien von Oberitalien. Diese sind vier an der Zahl, und ihre Namen werden uns von Johannes Diakonus folgendermaßen genannt: Patrimonium Ravennatis, Histrianum, Liguriä und Alpium Cottiarum. Ueber die von Ravenna und Istrien ist aus Gregors Zeit fast nur das Eine auf uns gekommen, daß ein Rector Namens Castorius, aus dem Clerus von Rom, beiden gemeinschaftlich vorstand. Castorius wird bald als Notarius, bald als Chartularius bezeichnet; denn diese Titel deckten sich damals. Der eifrige Mann führte mit vieler Weisheit und Entschiedenheit neben der Güterverwaltung das Amt des apostolischen Legaten an dem Exarchensitze von Ravenna, und in dieser Eigenschaft sehen wir ihn dem ergreifenden Acte der öffentlichen

---

1) Bei *Deusdedit* lib. 3. c. 109. Martinucci 291. *Jaffé* nr. 683. — 2) *Jaffé* nr. 1577. — 3) *Lib. pontif.* in vita Zachariae. — 4) *Zaccaria* 142. — 5) Ibid. — 6) *Lib. pont.* l. c. — 7) *Zaccaria* 150.

Buße des von Gregor gedemüthigten bischöflichen Eindringlings Maximus von Salona beiwohnen [1]). Nachfolger des Castorius war seit dem Jahre 600 der römische Subdiakon Johannes [2]). Daß diesen Rectoren neben den ravennatischen auch die istrischen Güter, welche sonst eigene Verwalter besaßen, übergeben erscheinen, war wohl nur eine Folge der großen Verringerung der päpstlichen Besitzungen in Istrien durch die gerade dort sehr mächtigen Langobarden.

Auch in Ligurien muß die Beeinträchtigung des Patrimoniums durch den Kriegsfeind nicht unerheblich gewesen sein. Von dieser Provinz war überhaupt den Oströmern seitens der fremden Gäste damals sehr wenig übrig gelassen worden, und ob jene Restitutionen des Kirchenvermögens, welche Paul Warnefrid den Langobarden zuschreibt [3]), schon in das Pontificat Gregors fallen, ist angesichts der anderweitig berichteten fortdauernden Feindseligkeiten mehr als zweifelhaft. Gregor nennt die päpstlichen Besitzungen in Ligurien einmal possessiunculae [4]); an einer andern Stelle aber spricht er von multae Ecclesiae nostrae utilitates [5]). Hat er Ersteres nicht bloß relativ genommen, dann meinte er mit dem Zweiten vielleicht das Bezugsrecht vieler Abgaben, welches getrennt und unabhängig vom Grundbesitz bestanden hätte, und der Context würde diesen Sinn allenfalls zulassen. Sicherer als die Conjecturen über die Beschaffenheit des Patrimoniums sind die Mittheilungen des Registrums über die Verwalter. Dort wo Gregor die vorhinerwähnten wechselnden Ausdrücke in seinen Briefen braucht, im November des Jahres 600, schickt er seinen Notar Pantaleo zur Verwaltung der ligurischen Güter ab. Dieser Notar hatte einen Amtsvorgänger an dem (von Zaccaria gänzlich übersehenen) Presbyter der Kirche von Mailand, Magnus [6]), welcher, seitdem der Bischof von Mailand vor den Langobarden zum festen Genua hatte fliehen müssen, mit der Geistlichkeit seines Bisthums in letzterer Stadt sich aufhielt. Die Person des Magnus ist auch

---

1) Ep. V, 23 Castorio not.; dagegen in Ep. IX. 67. chartularius. Cf. Ep. V, 51 Petro etc. episcopis Istriae; IX, 80 Cast. not. — 2) Ep. XI, 26 Joanni subd. Rav. — 3) De gestis Langob. IV, 5, — 4) Ep. XI, 4 Populo etc. Mediol. — 5) Ep. XI, 3 Pantaleoni notario. — 6) Cf. Ep. XI, 4.

darum bemerkenswerth, weil nachdem er ohne kanonische Gründe durch seinen Bischof Laurentius von der heiligen Kommunion ausgeschlossen worden, ein päpstlicher Spruch Gregors ihn von der Strafe absolvirte [1]).

An das Patrimonium von Ligurien stieß das der **kottischen Alpen**. Mit diesem Namen bezeichnete man jene von Justinian I. aus den Gegenden des früheren Liguriens und einem Theile des Apennins neu gebildete Provinz, welche mit ihrem Namen die Erinnerung der an die Franken verloren gegangenen ehemaligen Provinz Alpes Cottiä festhielt [2]). Das fragliche Patrimonium möchte westlich von Genua gegen die Alpen hin gelegen gewesen sein, und Johannes Diakonus weiß, daß dasselbe unter einem Rector Namens Hieronymus, einem Defensor, stand.

Was mag aber von einer andern vereinzelten Nachricht bei Paul Warnefrid zu halten sein, welche deutlich anzugeben scheint, daß geradezu die „kottischen Alpen", also die ganze damalige Provinz dieses Namens, Patrimonium Petri war? Hat es damit seine Richtigkeit, dann war aller Annahme nach diese Provinz auch schon um das Jahr 600 päpstliches Eigenthum; denn mit der von Paulus an jener Stelle angedeuteten Invasion des Besitzes durch die Langobarden, vor welcher bereits seiner Darstellung gemäß die Alpes Cottiä zu Rom gehört hätten, ist offenbar die feindliche Unternehmung des Königs Rotharis vom Jahre 638 gemeint. — Trotz der entgegenstehenden Ansicht des gelehrten Zaccaria [3]), erscheint es nach allseitiger Prüfung unmöglich, auf jene Worte des Paulus besonderes Gewicht zu legen.

Abgesehen davon, daß dieser angebliche Besitz der ganzen Provinz in ächten und selbständigen Quellenberichten nach dem Ende des achten Jahrhunderts, wo Paulus schrieb, nicht ein einzigesmal mehr auftritt und zwar trotz der Auffälligkeit und Wichtigkeit der Sache selbst nicht einmal in den Restitutionsforderungen der Päpste, findet Paulus überdies an dem Papstbuche (liber pontificalis) und an Beda Venerabilis zuverlässige Correctoren. Wir stellen in der Note die Berichte von allen Dreien wörtlich neben einander [4]).

---

[1]) Ep. III, 26 Magno presb. — [2]) Cf. Paul. Diac. De gestis Langob. II, 16. — [3]) Zaccaria 119 ss.

[4]) Im *Liber pontificalis* schreibt um 714 der Verfasser der Vita Joannis VII. (reg. 705—707): Hujus temporibus Aripertus rex Langobardorum donationem patrimonii Alpium Cottiarum, *quod* longa per tempora

Bei der Vergleichung derselben springt zunächst in die Augen, daß sie allzusehr im Ausdruck übereinstimmen, als daß die Annahme wörtlicher gegenseitiger Benützung abgewiesen werden könnte. Die Frage ist nun: Welcher Fassung gebührt der Vorzug? Zaccaria nahm die Form der Notiz bei Paulus als die zuverlässigere an; allein es scheint auf Grund der neuern Forschungen über das Papstbuch durchaus die Fassung dieses letzteren wegen ihres höheren Alters die größere Auctorität zu beanspruchen. Bezüglich des Verwandtschaftsverhältnisses der drei Schriftsteller und der fraglichen Stellen steht uns die Thatsache fest, die leicht ausführlicher begründet werden könnte: Beda Venerabilis hat das Papstbuch bereits benützt, und dasselbe hat wiederum später nebst den Schriften des Beda dem Paulus bei Abfassung seiner Langobardengeschichte vorgelegen. Nun enthält aber das zu prüfende Zeugniß in der Form, wie es der Verfasser der Vita Joannis VII. im Papstbuche zuerst niederschrieb, noch keineswegs die Angabe, daß die Alpes Cottiä dem heil. Stuhle zugehört hätten, was gewiß, falls es wahr gewesen, von ihm klar gesagt worden sein würde. Der Ausdruck „Patrimonium Alpium Cottiarum" steht vielmehr dort in gleicher Bedeutung wie die oben genannten Ausdrücke Patrimonium Campaniae und ähnliche, bei welchen letzteren Niemand an den Besitz von ganz Campanien u. s. w. denkt. Würde übrigens noch ein Zweifel über den Sinn des Papstbuches obwalten, so brächte die umschreibende Fassung der Nachricht bei dem späteren Beda eine offenbare Lösung; denn dieser gibt den Ausdruck patrimonium mit cortes (curtes, Höfe) et patrimonia Alpium Cottiarum wieder. Sollte man ferner nicht sogar in dem quae, welches Beda auf diese Umschreibung statt des quod des Papstbuches folgen lassen mußte, jene Brücke erkennen können, auf welcher Paulus Diakonus unter zu wenig umsichtiger Benützung und Verbindung beider Vorlagen, des Papstbuches und Beda's, zu der ihm allein gehörigen Fassung hinübergelangt ist,

---

a jure Romanae Ecclesiae privatum fuerat, ac ab eadem gente Langobardorum detinebatur, juri proprio beati Petri apostolorum principis reformavit. Ed. Vignoli I, 319. Cf. Vit. Greg. II. tom. II, p. 17: Eo tempore etc.

Beda Venerabilis um 726: Hereberctus rex Langobardorum multas cortes et patrimonia Alpium Cottiarum, *quae* quondam ad jus pertinebant apostolicae sedis, sed a Langobardis multo tempore fuerant ablata, restituit juri ejusdem sedis. Chronicon ad a. 708; *Migne* 90, 569. Cf. Chron. ad a. 719: Liuthbrandus rex etc.

Paul Warnefrid um 790: Hoc tempore Aripertus rex Langobardorum donationem patrimonii *Alpium Cottiarum*, *quae* quondam ad jus pertinue*rant* apostolicae sedis, sed a Langobardis multo tempore fuerant abla*tae*, restituit. De gestis Lang. VI, 28 *Migne* 95, 642.

in welcher er sagt: patrimonium Alpium Cottiarum, *quae* . . pertinuerant . .? Ueberdieß scheint sich Paulus ja selbst einigermaßen zu verbessern, wenn er an einer nachfolgenden Stelle seines Buches nur mehr einfach von dem patrimonium Alpium Cottiarum spricht [1]).

V. **Die Patrimonien von Gallien, Corsica und Sardinien.** In **Gallien** besaß der heilige Stuhl um das Jahr 600 Ländereien, welche im südlichen Theile des Landes, in der Gegend von Arles und Marseille lagen. Gregor bezeichnet sie bald als patrimonium [2]), bald als patrimoniolum [3]). Schon seine Vorgänger sehen wir wegen dieser Besitzungen in Thätigkeit, indem z. B. Pelagius I. durch seinen dortigen Verwalter Placidus mit den fränkischen Goldsolidi, welche derselbe bezieht, an Ort und Stelle Kleider für die Armen, Tuniken, Alben und Cucullen anschaffen und nach Rom senden läßt [4]). Diese Anordnung erhält nähere Beleuchtung durch einen ähnlichen Befehl Gregors; denn derselbe bemerkt in einem Schreiben an den Rector Candidus in Gallien [5]): „Die gallischen Solidi können in unserem Lande nicht ausgegeben werden.“ (Ihr Gold war schlechteren Gehaltes als das oströmische). „Verwerthe also die genannten Solidi, indem du Gewänder für Arme anschaffest. —“ An der nämlichen Stelle gibt der Papst von einer neuen geschichtlich sehr bedeutsamen Verwendung des dort erworbenen Geldes Fingerzeige, wenn er fortfährt: „Du kannst auch angelsächsische Sklaven im Alter von siebenzehn oder achtzehn Jahren aus den Erträgnissen ankaufen. Diese Sklaven sollen in Klöster aufgenommen und für den Dienst Gottes herangebildet werden. Da sie Heiden sein werden, so will ich, daß du mit ihnen einen Priester auf den Weg hieherschickest, damit dieser, wenn etwa einer erkranken würde, ihn vor dem Tode taufen könne.“ Man hat nicht ohne Grund diese weitblickende menschenfreundliche Anordnung mit dem alsbald darnach realisirten Lieblingsplane Gregors, der Bekehrung Englands nämlich, in Beziehung gebracht. So hätte denn der irdische Segen aus den Patri-

---

[1]) VI, 43: Eo tempore Liutprandus rex donationem patrimonii Alpium Cottiarum Romanae Ecclesiae confirmavit. — [2]) Ep. VI, 57 Arigio patricio; XI, 44 Asclepiodoto patr. — [3]) Ep. V, 52 Pelag. etc. episcopis. Cf. VI, 58. 59. — [4]) Ep. ad Sapaudum episc. Arel. v. 14. Dez. 556. *Mansi* IX, 724. *Jaffé* nr. 623. Cf. nr. 629. — [5]) Ep. VI, 7 Candido presbytero.

monien mitgeholfen, dem ewigen und himmlischen Segen über die Angelsachsen die Wege zu bereiten.

Führen wir uns kurz die Rectoren in Gallien vor. Es sind weltliche Edelleute, Bischöfe und römische Priester. Edle, welche freiwillig sich dem Dienste St. Peters in diesem Amte unterstellt hatten, waren der obengenannte Placidus, ein Patricier, und in Gregors erster Zeit der gallische Patricier Dynamius, welcher im Jahre 593 ein Erträgniß von 400 Solidi einsandte und dafür nebst dem warmen Danke des Papstes zum Geschenke ein Reliquienkreuz erhielt [1]). Einen Bischof, Licerius von Arles, treffen wir als Vorgänger des Dynamius [2]), und ein römischer Priester endlich erscheint in der Person des Nachfolgers dieses Edelmannes, Candidus; eine Mischung von Verwaltern, wie sie kein anderes Patrimonium so bunt aufweist. Da Candidus, der gegen Ende 595 ernannt wurde, die Reise nicht sogleich antreten konnte, so übernahm bis zu seiner Ankunft ein fränkischer Großer Namens Arigius die Oberaufsicht über die Colonen der römischen Kirche, während dieselben von Gregor angewiesen wurden, inzwischen den Pachtzins bei einem aus ihrer Mitte zu wählenden zuverlässigen Manne niederzulegen [3]). Candidus fand, wie uns das Registrum zeigt, in Gallien keine leichte Stellung. Gierige Hände streckten sich gegen das Eigenthum des hl. Petrus aus [4]), und wiederholt bedurfte es seitens des Papstes der nachdrücklichen Anrufung der Regenten Brunhilde, Childebert, Theoderich und Theodebert, um den Gütern der Kirche Sicherheit und geordnete Verwaltung zu ermöglichen.

Lenken wir die Reise wieder nach Süden über das Meer, so finden wir, daß auch die felsige Insel Corsica unter den Gegenden, die dem Apostelfürsten ihre Gaben darreichen, nicht zurückbleibt. Nicht bloß von dem Diakon Johannes wird ein Patrimonium Corsicanum genannt, sondern auch in den Briefen Gregors wird dessen Vorhandensein, wenn auch nur bei flüchtigen Gelegenheiten, bestätigt. Ein gewisser Defensor Symmachus ist nämlich als dortiger Rector zu erkennen; er erhält vom Papste die Anweisung, drei

---

[1]) Ep. III, 33. — [2]) Ep. VI, 58 Virgilio episc. Arel. cf. VI, 55. — [3]) Ep. V, 31 conductoribus massarum per Galliam. Ep. VI, 5 Brunich. reg. Hier wird Candidus zuerst erwähnt. — [4]) Ep. VI, 7 Cand. presb.

nothleidenden corsischen Priestern Unterstützung zukommen zu lassen [1]). Auf Symmachus folgte als Verwalter der von Johannes verzeichnete Notar Bonifacius, [2]), nachmaliger Apokrisiar am kaiserlichen Hofe [3]), und dann als Papst Bonifacius III. zweiter Nachfolger Gregors auf dem päpstlichen Stuhle.

Das Patrimonium auf der nahen Insel Sardinien, dessen Existenz ebenfalls durch Gregor und durch Johannes zugleich bezeugt wird, weist drei Rectoren nacheinander auf, sämmtlich aus dem Range der römischen Kirchendefensoren. Der erste, Symmachus [4]), ist wohl identisch mit dem vorhin angeführten Rector auf Corsica und hätte somit zwei Patrimonien verwaltet; der zweite dagegen, Sabinus, ist auf Sardinien beschränkt, weßhalb er auch bloß rector Sardiniae genannt wird [5]); von dem letzten, dem durch Eifer und Rührigkeit sich hervorthuenden Vitalis, gilt das nämliche, er wirkt nur in Sardinien.

Vitalis unternahm zur Vertretung der vom Fiskus arg bedrückten weltlichen Gutsbesitzer der Insel eine Gesandtschaftsreise zum griechischen Kaiser Phokas [6]). So dienstfertig er sich den Bewohnern Sardiniens gegenüber bewies, so uneigennützig zeigte sich Gregor. Als Vitalis einmal dem bei den Sardiniern sehr beliebten Papste große Getreideschenkungen der Einwohner der Insel übermacht hatte, erhielt er zu seiner und der Geber Ueberraschung den Geldwerth des Getreides genau zurück und zugleich die Anweisung, von allen Betheiligten der Spende Quittungen über den Empfang ihres Geldantheiles einzusenden [7]).

VI. Die Patrimonien in Afrika, Dalmatien und Illyrien. Mit Sardinien standen die nordafrikanischen Provinzen des Reiches in engem politischen Zusammenhang, da ein und derselbe Exarch beide Gebiete von der Stadt Carthago aus regierte. Der Name des Vertreters dieses Amtes um die Zeit Gregors, des kircheneifrigen und tapfern Gennadius, ist in die Geschichte des afrikanischen Patrimoniums Petri durch eine belangreiche Wohlthat, welche er demselben gewährte, verflochten. Weil nämlich das Patrimonium in Folge der andauernden Kriege der Byzantiner mit afrikanischen Nachbarstämmen starke Einbuße an

---

1) Ep. I, 52 Symmacho def. — 2) Ep. XI, 77 Bonifacio def. Corsicae. — 3) Ep. XIII, 38 Phocae Augusto. — 4) Joan. Diac. oben S. 341, Note 1. — 5) Ep. III, 36 Sab. def. — 6) Ep. XIV, 2 Vitali def. — 7) Ep. IX, 2, der erste Brief an Vitalis.

Bewohnern gelitten hatte, so verpflanzte Gennadius eine zahlreiche neue Einwohnerschaft auf den Boden desselben. Er ermöglichte so dem Rector Hilarus oder Hilarius, einem römischen Notar (und Mönch?) weitere Cultur und Ausbeute der Besitzungen.

Die Ansiedler waren, wenn man der Lesart der Mauriner in dem betreffenden Dankschreiben Gregors an Gennadius folgen will, aus dem Stamme der Datitii [1]); allein es wird wohl Daratitii zu lesen sein, da über das Vorkommen von Datitiern in Nordafrika sich gar Nichts ermitteln läßt, hingegen ein Fluß Darat in Libyen genannt wird, welcher leicht jener Völkerschaft den Namen Daratitii verliehen haben kann. Wo das päpstliche Patrimonium selbst, wenigstens seiner Hauptmasse nach, gelegen war, sagt uns Johannes der Diakon, wenn er es Patrimonium Germanicianum nennt. Aus Irrthum ist man sogar bis in den Orient gegangen, um ein Germanicia zu fixiren. Das Richtige aber liegt offenbar in der Ansicht der Mauriner, die darin das bei Augustinus an einer Stelle vorkommende Germanicia wiederfinden [2]). Das Städtchen lag in der Nähe Hippo's, des Bischofssitzes des Kirchenlehrers. Diese Annahme erhält Bekräftigung durch den Inhalt des brieflichen Verkehrs Gregors mit dem genannten Rector Hilarius [3]).

Eine weit längere Strecke als die bisher zwischen den einzelnen Patrimonien zurückgelegten führt uns auf unserm Rundgange zu den beiden letzten noch übrigen Patrimonien, dem Dalmatinum und dem Illyricanum. Auf den dalmatinischen Gütern hatte in den ersten Jahren Gregors ein Bischof aus Dalmatien, Namens Malchus (nicht Marcus, wie Zaccaria angibt), Verwaltung und Kasse unter sich, der Einzige unter allen Rectoren, den wir wegen schweren Verdachtes von Veruntreuungen zur Rechenschaft vor den Stuhl des Papstes citirt sehen. Als er in Rom angelangt war, forderte diesen Kirchenfürsten, der auch in die sakrilegische Erhebung des Maximus zum Bischof von Salona, der Hauptstadt Dalmatiens, verwickelt war, alsbald ein Höherer zur Rechenschaft. Er starb im Hause eines Freundes eines plötzlichen Todes. Treuer und verlässiger als der Bischof war der römische Subdiakon Antoninus, welcher von Gregor als dessen Nachfolger und zugleich als Legat des heiligen Stuhles nach Salona abgeschickt wurde [4]). Bei den Wirren, die Maximus erregte, widerstand er bis zu der Gefahr

---

[1]) Ep. I, 75 Gennadio exarcho Afr. — [2]) S. Aug. ep. 251 Pancario; Maurin. Note c zu Ep. I, 76 Gaudioso mag. milit. — [3]) Cf. Ep. I, 84 Hilaro monacho Africae; II, 48 Columbo episc. — [4]) Ep. II, 20; III, 9. 22 Antonino subd.

des Todes[1]). Bedeutende Einkünfte konnte Antonin gewiß nicht, eben in Folge der angedeuteten Stürme, nach Rom einschicken; vielmehr scheint während des entstandenen Schismas (594—599) den Beamten des Reiches, die den ehrgeizigen Stuhlräuber unterstützten, der Löwenantheil der kirchlichen Erträgnisse, auch der römischen, in den Schooß gefallen zu sein.

Aehnlich mußten die Einkünfte, welche die Patrimonialgüter in Illyrien (Illyricum orientale) dem heiligen Stuhle abwarfen, damals ziemlich kärglich sein; denn Slaven und Avaren suchten mit ihren Einfällen von Norden her jene Gegenden unablässig heim. Gregors Briefe lassen uns zahlreiche fliehende Bischöfe erblicken, welche die Kostbarkeiten und Reliquien ihrer Kirchen auf der Flucht retten und bei südlich gelegenen Bischofsitzen ihren Aufenthalt zu suchen gezwungen sind[2]). Trotzdem sendet Gregor, um für das Armengut das Möglichste zu thun, im März 592 einen Rector dorthin ab, indem er ihn der Gunst des kaiserlichen Präfecten Jobinus empfiehlt[3]). Nach dem alten Biographen Gregors ist der Name desselben, der im Briefe nicht genannt wird, Johannes.

Schon durch eine Urkunde des Papstes Vigilius von 549 werden die beiden letzterwähnten Patrimonien constatirt. Vigilius beauftragt nämlich einen Diakon Namens Sebastian mit Geschäften in dem patrimonium Dalmatiarum und dem patrimonium Praevalitanum[4]). Die Güter des ersteren müssen, nach dem Text des Schreibens zu schließen, hauptsächlich unweit Salona gelegen gewesen sein; Prävalis aber, wo das zweite Patrimonium lag, war der Name jener illyrischen Provinz, welche Scodra zu ihrem Hauptorte hatte. Bezüglich Illyriens ist das Obenangedeutete das Einzige, was über die Beziehungen Gregors zu den dortigen römischen Kirchengütern zu eruiren ist.

Am Ende der Wanderung angelangt mag der Leser, welcher den Einzelheiten aufmerksam gefolgt ist, sich die Frage stellen, welches Gesammtresultat für den Landreichthum der damaligen römischen Kirche sich aus der Musterung der einzelnen Patrimonien ergebe. Was vorab die Anzahl sämmtlicher Patrimonien unter Gregor, soweit dieselben uns überhaupt bekannt werden, betrifft, so zeigt uns ein Rückblick auf das Dargelegte, daß wir bei

---

[1]) Ep. IV, 47 Sabiniano diac. — [2]) Ep. I, 45 Univ. Episc. per Illyricum. — [3]) Ep. II, 51 Jobino praef. Illyr. Gregor nennt den Besitz exiguum patrimoniolum. — [4]) Ep. ad Rusticum et Sebast. *Mansi* IX, 355; Jaffé nr. 603.

der im Bericht des Johannes Diaconus enthaltenen Zahl 23 stehen bleiben müssen. Konnten auch das Patrimonium Siculum und das Neapolitanum, welche Johannes irrthümlich anführt, nicht mitgezählt werden, so treten zwei von ihm übergangene andere Patrimonien, jenes von Bruttium und das von Picenum, mit Sicherheit in die Lücke ein.

Die Summe des Erträgnisses aller Patrimonien ist selbst nicht annähernd zu bestimmen. Von Allen, die über die Patrimonien geschrieben haben, wagt in dieser Beziehung nur Bianchini-Giovini eine Conjectur [1]). Er ist der Meinung, die jährlichen Einkünfte der römischen Kirche möchten sich unter dem Pontificate Gregors auf etwa 200,000 Solidi an Gold und außerdem auf einen Naturaliengewinn im Werthe von anderen 500,000 Solidi belaufen haben. Diese Summen würden nach dem oben [2]) angenommenen Werthe eines Solidus acht Millionen Francs betragen. Es scheinen indeß viel zu wenig Anhaltspunkte gegeben zu sein, als daß gerade diese Zahl gewählt werden sollte. Wie kann Bianchini Jemanden widerlegen, der sich für zehn oder fünfzehn Millionen Francs oder gar nur für 3 bis 4 aussprechen wollte? Man erkenne diese Frage um so bereitwilliger als unentscheidbar an, als während der unruhigen Regierungszeit des Papstes Gregor die Ertragsfähigkeit und die Leistungen der Ländereien sehr verschiedenartig gestaltet gewesen 'sein mußten. Einen gleichen Maßstab an alle anzulegen, wäre der gröbste Fehlgriff.

Nicht ganz in dem Maße ungegründet wie Bianchini's Vermuthung erscheint auf Grund der oben gewonnenen Ergebnisse eine Ansicht, welche Scharpff über den örtlichen Gesammtumfang der Besitzungen aufstellt. Sie seien, schreibt er in seiner Geschichte der Entstehung des Kirchenstaates [3]), als arrondirtes Ganze gedacht, an Umfang dem Herzogthum Nassau wohl an die Seite zu stellen. Das Herzogthum umfaßte 85 Quadratmeilen. Sind wir nicht abgeneigt der angeführten Annahme beizustimmen, so bleiben wir uns doch bewußt, daß mit derselben immerhin mehr dem Bedürfnisse nach irgend einer fixirten Vorstellung, als den strengen Nachfragen der Kritik Genüge geschieht. Wenn aber dieses Maaß als

---

[1]) Il Pontificato di S. Greg. il Grande. Milano 1844. p. 170 s. — [2]) S. 330. — [3]) Entstehung u. s. w. Freiburg 1860. S. 38.

zu hoch gegriffen erscheinen sollte, so möge man sich doch erinnern, wie ganz zufällig, absichtslos und zerstreut alle jene kleinen Notizen bei Gregor vorkommen, aus welchen gleich Steinchen einer Mosaik die auf diesen Blättern ausgeführte Zeichnung sich zusammen setzt. Wer vermöchte zu sagen, um wie viel reicher und großartiger das Gesammtbild hätte ausfallen können, wenn geordnete Berichte vorlägen, oder wenn wenigstens mehrere andere Päpste jener Zeit ein Registrum ihrer Briefe auf uns hätten kommen lassen?

Aus den vorhandenen lückenhaften Thatsachen leuchtet nichtsdestoweniger auf das Anschaulichste die ebenso umfassend als geräuschlos thätige Vorsehung Gottes hervor. Der Lenker der Kirche wollte, das erkennt der gläubige Blick sofort, seinem irdischen Statthalter einen starken materiellen Boden, als Grundlage und Stütze für das kirchliche Walten zu Gunsten der bedrängten Menschheit, unterbreiten. Der heil. Stuhl Petri sollte bei den Nationen, die aus den Fluthen der Völkerwanderung das Haupt erhoben, nach dem Plane Gottes hochangesehen und gefeiert sein wegen seiner Wohlthätigkeit und seines erfolgreichen Rechtsschutzes. Die imposante irdische Erscheinung desselben sollte der Aufnahme seiner geistlichen überirdischen Güter bei den uncivilisirten Völkern die Bahnen eröffnen. Niemand war dankbarer für diese Erleichterung des geistlichen Wirkens der Kirche als Gregor der Große. Niemand beutete je irdischen Besitz weiser für das himmlische Gottesreich aus. Aber Papst Gregor ahnte noch nicht, daß die Patrimonien zu noch Höherem dienen würden, daß einstens auf der Grundlage derselben die päpstliche Souveränetät aufgebaut werden sollte. So ferne war er noch dem Gedanken eines weltlich unabhängigen päpstlichen Staates der Folgezeit, daß er vielmehr, wie seine häufigen Aussprüche bezeugen[1], glaubte, der Untergang der Welt stehe unmittelbar bevor. Statt daß er Plänen einer künftigen „Weltbeherrschung“ durch ein souveränes Rom nachgeht, wie man es ihm sinnloser Weise zugeschrieben hat, ist seine einzige Politik d i e, vor dem Einbrechen des furchtbaren Gerichtstages noch so viele Seelen wie möglich für den Himmel zum ewigen Lobe Gottes zu retten.

---

[1] Cf. Homil. I. in Evang. nr. 1. ss.; Ep. V, 21 Constantinae Augustae; XI, 66 Edilberto regi Angl.

Unterdessen schreitet aber ohne Wissen und Plan des Papstthumes die Entwickelung der Patrimonien zum Kirchenstaat unaufhaltsam voran. Im Schooße jener Weisheit, welche „die Großthaten, ehe denn sie geschehen, und das Ergebniß der Zeiten und Jahrhunderte voraussieht“ [1]), waren dem Papstthume Aufgaben zum Heile der Menschen beschieden, deren Lösung nur durch freie, unabhängige Träger eines weltlichen Scepters sich vollziehen konnte.

---

[1]) Sap. VIII, 8.

Zum Begriff der Hypostase.

II.

Definition der Hypostase.

Von Professor F. Stentrup S. J.

Viele Gelehrten sind bekanntlich der Ueberzeugung, daß unsere Vernunft sich selbst überlassen und nur auf die ihr innewohnenden Principien gestützt den Begriff der Hypostase nicht zu bilden vermöge, sondern dazu jenes höhern Lichtes benöthige, das uns durch die Offenbarung vermittelt wird. Der Begriff der Hypostase, wenigstens derjenige, welchen man als schlechthin wahr und als geeignet, auf dogmatischem Gebiete Verwendung zu finden, bezeichnen darf, gilt ihnen deshalb nicht als ein rein rationeller, sondern als ein gemischter. Wenn wir dieser Ansicht nicht beipflichten, so liegt der Grund nicht darin, daß wir den Einfluß der Offenbarungslehren auf die Entwickelung des Hypostasenbegriffes läugnen, sondern es geschieht darum, weil dieser Einfluß, so weitgreifend er sein mag, dennoch nicht von der Art ist, daß er als Beweis für die Wahrheit der genannten Ansicht betrachtet werden müßte oder könnte.

In der That, damit eine Erkenntniß als eine gemischte angesehen werden darf, ist es nicht genug, daß die Vernunft von der Offenbarung den Anstoß zur Bildung derselben empfängt, durch die Offenbarung als äußere Norm gelenkt vor Abwegen bewahrt bleibt, und ein gegen die Gefahr des Irrthums abgegränztes Feld für ihre Denkthätigkeit angewiesen erhält; sondern es ist nothwendig, daß die Offenbarung selbst hineintritt in den Kreis der Principien, welche die Thätigkeit der Vernunft innerlich bestimmen,

und den Gehalt ihres Denkens innerlich begründen. Würde dieser innere Einfluß auf das Denken der Vernunft für unnöthig erachtet, und jener äußere Einfluß als hinreichend angesehen, um einer Erkenntniß den Charakter einer gemischten zu wahren, dann dürfte man die Metaphysik zu ihrem größten Theile wohl kaum unter die Vernunftwissenschaften rechnen, sondern man müßte sie als eine gemischte Wissenschaft ansehen, da es ja bekannt ist, daß unsere Vernunft nur dadurch die bedeutendsten Resultate der metaphysischen Forschungen erzielte, daß sie der Offenbarung als ihrem Leitsterne folgte und in dem Lichte derselben den Weg sah, den sie zur Erreichung des angestrebten Zieles einzuschlagen hatte. Und wäre es nicht außerdem ein offenbarer Widerspruch, eine Erkenntniß, die kein Moment enthält, das übervernünftig ist und ausschließlich der Offenbarung angehört, als eine gemischte zu bezeichnen? Wie sollte aber eine Erkenntniß ein derartiges Moment einschließen, wenn die Offenbarung auf sie nur durch äußerliche, nicht aber durch innerliche Einflußnahme einwirkte? Wir dürfen es also als ausgemacht betrachten, daß diejenige Erkenntniß allein zu den gemischten gezählt werden kann, die außer den Vernunftsätzen auch Offenbarungssätze als Principien voraussetzt, aus denen sie abgeleitet wurde und von denen sie somit ihren objektiven Gehalt wenigstens theilweise hernahm. Trifft aber nun diese Bedingung bei dem in Frage stehenden Begriffe zu? Bereitwillig gestehen wir, daß der Hypostasenbegriff der Offenbarung viel verdankt, daß er ohne unsere christlichen Dogmen die Bedeutung und Ausbildung, welche er thatsächlich besitzt, niemals erlangt hätte; allein zu dem Geständniß, daß dieser Begriff im Verhältniß einer innern Abhängigkeit zu den Offenbarungswahrheiten stehe, können wir uns nicht verstehen, weil wir kein Moment in demselben zu entdecken vermögen, das außer dem Bereiche der menschlichen Vernunft läge. Und was von den Vertretern der entgegengesetzten Ansicht vorgebracht wurde, ist dazu nicht angethan, uns in unserer Meinung irre zu machen. Gewöhnlich pflegen sie vor Allem darauf hinzuweisen, daß die vorchristlichen Philosophen sich entweder gar nicht zum Begriff der Hypostase erschwangen, oder, wie namentlich Aristoteles, einen Begriff derselben aufstellten, für dessen Unwahrheit sich ebenso viele Belege beibringen lassen, als es antitrinitarische und christologische Irrthümer gab. Doch gesetzt, es verhielte sich die Sache wirklich so,

ist man denn dadurch zu dem Schlusse berechtigt, daß der Hypostasenbegriff über die natürlichen Kräfte der Vernunft hinausliegt? Nicht mehr, als man z. B. durch die Thatsache, daß der vorchristlichen Philosophie der Begriff der Schöpfung abging, berechtigt wird diesen Begriff für einen nicht rein rationellen zu erklären. Folgerungen dieser Art müssen stets als unlogisch zurückgewiesen werden, so lange nicht der Nachweis geliefert wird, daß der thatsächliche Abgang gewisser Erkenntnisse und Begriffe während der vorchristlichen Aera nur in dem physischen Unvermögen unserer Vernunft seine Erklärung findet. Unseres Wissens aber wurde dieser Nachweis bezüglich des Hypostasenbegriffes bis zur Stunde nicht erbracht. Dazu kömmt noch, daß die Thatsache selbst, worauf sich unsere Gegner berufen, mehr als zweifelhaft ist. Was besonders Aristoteles angeht, so glauben wir in unserm ersten Artikel zur Genüge dargethan zu haben, daß sein Hypostasenbegriff weit entfernt davon, die Quelle aller antitrinitarischen und christologischen Irrthümer zu sein, vielmehr nicht unschwer mit unsern christlichen Dogmen in Einklang gebracht werden kann. Damit ist aber dem gegnerischen Argumente der Boden vollständig entzogen; selbst wenn es ihnen gelänge, bei allen übrigen außerchristlichen Philosophen einen dem Christenthum feindlichen Hypostasenbegriff nachzuweisen.

Bedeutender scheint auf den ersten Blick ein anderer Grund zu sein, dessen sich unsere Gegner zur Erhärtung ihrer Ansicht bedienen. Der Begriff der Hypostase, sagen sie, kann nicht wahr sein, wenn von demselben die Ueberzeugung unzertrennlich ist, daß jedes Einzelne, dem allseitige Wesensvollendung zukömmt, nothwendig Hypostase ist. Nun ist aber gerade das bei dem rein philosophischen Hypostasenbegriffe nothwendig der Fall, weil wir nur durch die Offenbarung Einzeldinge kennen lernen, die wesenvollendet und trotzdem, wenigstens als solche, nicht Hypostasen sind. Folglich, so muß doch wohl der Schluß lauten, verbindet sich mit dem Begriffe der Hypostase, den die Vernunft ohne Beihilfe der Offenbarung bildet, nothwendig die Ueberzeugung, daß jedes wesenvollendete Einzelne Hypostase ist. Diese Einwendung beruht auf der Verwechslung der Frage: *Was ist die Hypostase?* mit der Frage: *Welche Dinge sind Hypostasen?* Man hat nämlich zwei Fragen wohl zu unterscheiden, die Frage nämlich über den *Inhalt* eines Begriffes, und die Frage über den *Umfang* desselben. Es

ist zwar nicht denkbar, daß ein Irrthum in der ersten Frage nicht einen Irrthum in der zweiten nach sich ziehe, allein es ist sehr wohl denkbar, daß man in der zweiten Frage irre, ohne daß irgend ein Irrthum in der ersten statthabe. Wollen also unsere Gegner aus jener Ueberzeugung, deren unzertrennliche Verbindung mit dem rein philosophischen Hypostasenbegriff als Thatsache von ihnen angenommen wird, einen Beweis für ihre Ansicht ziehen, dann liegt es ihnen vor allem ob, unumstößlich darzuthun, daß die genannte Ueberzeugung ihren Grund nicht in der falschen Anwendung des inhaltlich wahren Hypostasenbegriffes, sondern nur in einem inhaltlich falschen Hypostasenbegriffe haben könne. Dazu reicht es aber keineswegs hin zu zeigen, daß die sich selbst überlassene Vernunft jedes wesenvollendete Einzelne als Hypostase denken müsse, sondern es muß außerdem bewiesen werden, daß die Vernunft das Einzelwesen als Hypostase denkend dasselbe nur als Einzelwesen ohne jede weitere Bestimmung denke, und daß somit der rein rationelle Hypostasenbegriff sich mit dem Begriffe des wesenvollendeten Einzelnen inhaltlich decke. Was unsere Gegner in dieser Richtung etwa vorbringen können, wissen wir natürlich nicht, glauben jedoch schon jetzt, nur gestützt auf die Erörterung, die wir über den aristotelischen Hypostasenbegriff in unserm ersten Artikel anstellten, behaupten zu können, daß sich die Antwort darauf unschwer finden lassen wird.

Aber ist es denn wahr, was wir bis jetzt schweigend annahmen, daß sich mit dem Begriffe der Hypostase, wenn bei der Bildung desselben nur die Vernunft thätig ist, unzertrennlich die Ueberzeugung verbindet, daß jedes wesenvollendete Einzelne Hypostase ist? Ohne Anstand geben wir zu, daß diese Ueberzeugung mit dem reinen Vernunftbegriffe der Hypostase verbunden sein **kann**. Weil nämlich die menschliche Vernunft nur durch die Offenbarung belehrt zu wissen vermag, daß es ein wesenvollendetes Einzelne gibt, das, wenigstens als solches, nicht Hypostase ist, so ist es leicht zu erklären, daß sie dem allgemeinen Satze: Jedes wesenvollendete Einzelne ist Hypostase, beistimmt, ja vielleicht ein Einzelnes, das wesenvollendet und nicht Hypostase ist, für unmöglich hält. Allein unwahr ist es, daß die nämliche Ueberzeugung mit dem rein rationellen Begriff der Hypostase verbunden sein **muß**. Und wer würde auch zu behaupten wagen, daß die Vernunft durch die ihr innewohnenden

Denkgesetze zu der Anschauung genöthigt werde, jedes wesenvollendete Einzelne sei nothwendig Hypostase? Gewiß Niemand, der daran festhält, daß ein unversöhnlicher Gegensatz zwischen Wissen und Glauben, zwischen Vernunft und Offenbarung eine Ungereimtheit ist. Das, wozu die Vernunft durch die Principien, denen ihr Denken mit Nothwendigkeit folgt, bestimmt wird, ist einzig der bedingte Satz: Jedes wesenvollendete Einzelne ist Hypostase, wenn es in sich und für sich ist; nicht aber der unbedingte Satz: Jedes wesenvollendete Einzelne ist nothwendig in sich und für sich. Kein Vernunftprincip kann namhaft gemacht werden, aus dem sich dieser Satz ergibt, und das uns in den Stand setzen würde, ein motivirtes Urtheil über die Frage abzugeben, ob ein wesenvollendetes Einzelne möglich sei, das als solches nicht in sich und für sich sei. Ueberdies läßt sich die Behauptung jener nothwendigen Verbindung, über die wir handeln, nicht aufrecht erhalten, ohne daß man das Aufgeben der Ueberzeugung, jedes wesenvollendete Einzelne sei Hypostase, für unvereinbar mit der Fortdauer des rein rationellen Hypostasenbegriffes erkläre. Daß wir aber jene Ueberzeugung aufgeben können, ohne deshalb diesen Begriff aufzugeben, liegt am Tage. Und warum sollten wir denn aufhören müssen, die Hypostase als das Einzelne zu bezeichnen, welches wesenvollendet und zugleich in sich und für sich ist, wenn wir zugestehen, daß es ein wesenvollendetes Einzelne geben könne, das nicht in sich und für sich ist? Besteht denn zwischen diesem Zugeständniß und jenem Begriffe auch nur ein Schein von Widerspruch? Nur dann könnte von einem Widerspruche die Rede sein, wenn man das zwar in seinem Wesen vollendete, aber nicht in sich und für sich bestehende Einzelne als Hypostase betrachten würde, was aber eben nicht der Fall ist. Man sollte überhaupt nicht vergessen, daß die Offenbarung so weit davon entfernt ist, den rein rationellen Hypostasenbegriff umzustoßen, daß sie an denselben vielmehr anknüpft und sich desselben bedient, um den Inhalt ihrer übervernünftigen Dogmen unserer wissenschaftlichen Auffassung näher zu bringen. Gerade daraus, daß das wesenvollendete Einzelne evident keine Hypostase ist, wenn demselben, als solchen, das Fürsichsein nicht eigen ist, beweist sie, daß weder die göttliche Wesenheit, als solche, noch die menschliche Natur Christi Hypostase ist. Und dieser Beweis, dessen Vollgültigkeit dem Gläubigen einleuchtet, muß auch

vom Ungläubigen als stichhaltig anerkannt werden. Er kann den erhabenen Dogmen von dem dreieinigen Gott und dem menschgewordenen Logos die gläubige Unterwerfung seines Geistes versagen, aber, ihre Wahrheit vorausgesetzt, muß er zugeben, daß sowohl die göttliche Wesenheit, als solche, als auch die menschliche Natur Christi keine Hypostase ist. Ein augenscheinlicher Beweis dafür, daß mit dem rein rationellen Hypostasenbegriff der Gedanke von einem wesenvollendeten Einzelnen, das nicht Hypostase ist, recht gut vereinbar ist.

Sollte dieses Alles noch nicht genügen, unsere Ansicht, daß der Hypostasenbegriff kein gemischter, sondern ein rein rationeller sei, als gerechtfertigt erscheinen zu lassen, so möge die Thatsache selbst reden, indem wir im Folgenden nur auf den speculativen Principien der Vernunft fußend diesen Begriff zu entwickeln uns bemühen werden.

Wer immer die Bedeutung kennt, welche das Wort „Hypostase" durch den Sprachgebrauch erlangt hat, der weiß, daß der Begriff der Hypostase innig mit dem Begriffe der Substanz zusammenhängt. In dem Sprachgebrauche allein würde jede Nominaldefinition, die von diesem letzteren Begriffe absähe, ihre Widerlegung finden. Ja wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf den Begriff richten, der dem vulgären Denken zu Grunde liegt und die menschliche Redeweise als inneres Gesetz beherrscht, dann sehen wir den Hypostasenbegriff mit dem Begriffe *der* Substanz zusammenfallen, welche *als Substanz*, und so zu sagen, innerhalb der Linie des Substanzbegriffes vollendet ist. Ueberall tritt uns die Hypostase als ein Subjekt entgegen, von dem Anderes ausgesagt, das aber selbst von Nichts ausgesagt wird; als ein Sein, das von keinem Andern getragen wird, keinem Andern irgendwie innewohnt oder in irgend einem Sinne zum Besitzstande eines von ihm wie immer Unterschiedenen gehört, und das somit bezüglich jedes Thuns und Leidens, welches ihm eigen ist, nur das Prinzip ist, *welches* thätig und leidend ist, nicht aber das Prinzip, *durch welches* ein von ihm Unterschiedenes thätig und leidend ist. Kurz die Hypostase stellt sich uns als dasjenige Sein dar, das sowohl in der logischen als in der ontologischen Ordnung letztes Subjekt und somit schlechthin Subjekt ist. Das Sein aber, welches in beiden Ordnungen, der ontologischen nicht weniger, als der logischen

letztes Subjekt ist, entspricht ohne Zweifel als Inhalt dem Begriffe der Substanz, welche vollendet ist, in wiefern sie Substanz ist. Wir können also mit der Antwort auf die Frage, wo der Schwerpunkt unserer gegenwärtigen Untersuchung liege, nicht verlegen sein. Er liegt im Begriffe der Substanz. Ist dieser Begriff zum philosophischen Bewußtsein gebracht, ist namentlich mit Bezugnahme auf ihn dasjenige wissenschaftlich festgesetzt, was zu einem als Substanz vollendeten Sein erfordert wird, dann dürfen wir unsere Aufgabe als gelöst ansehen.

Die Substanz ist eine derjenigen Weisen des Seins, durch die das Sein in erster Instanz getheilt wird, und die den Inhalt jener höchsten und allgemeinsten Gattungsbegriffe ausmachen, welche man seit Aristoteles Kategorien oder Prädikamente nannte. Wir werden somit kaum mit erwünschter Klarheit von dem Begriffe der Substanz reden können, wenn wir nicht einige Andeutungen über das Sein und das Verhältniß desselben zu den verschiedenen Seinsweisen vorausschicken. Suarez [1]) bemerkt, daß das lateinische ens entweder als Partizip oder als Nennwort genommen werden könne. Im ersten Falle bedeute es das wirklich Seiende, im andern hingegen bedeute es dasjenige, welches fähig ist zu sein, ganz abgesehen davon, ob es der Wirklichkeit nach, oder mit Ausschluß der Wirklichkeit nur der Potenz nach ist [2]). Wir können zwar von dem entsprechenden deutschen Worte nicht sagen, daß man es sowohl als Partizip, wie auch als Nennwort nehmen könne, allein jene zweifache Bedeutung kömmt demselben nicht weniger zu, als dem lateinischen ens. Und auch darin stimmt es mit diesem überein, daß es vorwiegend nicht das wirklich Seiende, als solches, bezeichnet, sondern überhaupt das Seinsfähige ohne Rücksicht darauf, ob es wirklich ist oder nicht. Um sich davon zu überzeugen, braucht

---

[1]) Disp. metaph. disp. 2. sect. 4. n. 3.

[2]) Fonseca in 4. Metaph. c. 2. q. 3. zeigt dieses an dem Worte vivens. „Interdum enim sumitur ut significat actum vivendi seu vitalem, quo pacto pertinet ad praedicamenta accidentium et opponitur mortuo estque participium verbi *vivo*, interdum ut significat ipsam naturam rei viventis, quo pacto pertinet ad praedicamentum substantiae et distinguitur a substantia inanimata, nec sumitur ut participium verbi *vivo*, sed ut nomen verbale."

man nur den Sprachgebrauch zu Rathe zu ziehen. Auch wenn man die Bemerkung für gering anschlägt, daß wir, wenn nicht nach dem gewöhnlichen, gewiß nach dem philosophischen Sprachgebrauche das Wirkliche und Existirende nicht durch das Nennwort „das Sein", sondern durch das Partizip „das Seiende" auszudrücken pflegen, so wird man sich nicht ebenso leicht über andere Bemerkungen hinwegsetzen können. Dahin gehört, daß wir vom wirklichen, existirenden Sein sprechen, ohne deshalb den Vorwurf der Tautologie fürchten zu müssen. Ferner gehört dahin, daß wir das Sein in wirkliches und mögliches Sein eintheilen; was geradezu sinnlos wäre, wenn der Name des Seins zur Bezeichnung des Wirklichen und Existirenden gebraucht würde. Dahin gehört endlich, um Anderes zu übergehen, daß wir von verschiedenen Dingen „das Sein" als Prädikat aussagen, die entweder gar keine Wirklichkeit haben oder deren Wirklichkeit wenigstens dadurch nicht behauptet wird. So schreiben wir z. B. dem Menschen durch den Satz: der Mensch ist ein Sein, ebenso wenig Wirklichkeit zu, als es durch den Satz geschieht: der Mensch ist ein mit Vernunft begabtes Sinneswesen. Man sieht übrigens leicht, daß diese Bemerkungen sich nicht auf die Feststellung des Sprachgebrauches beschränken, sondern zugleich den Begriff des Seins selbst als Grund desselben erscheinen lassen. Und wie ließe sich denn auch die Einengung dieses Begriffes auf das Existirende rechtfertigen? Ist etwa Alles, was nicht wirklich ist, schlechthin Nichts? Dann muß man die Metaphysik und überhaupt jede Philosophie für eine Utopie erklären, weil in dieser Voraussetzung die höchsten Denkgesetze, durch deren Anwendung auf das Existirende die Philosophie zu Stande kömmt, aller Objektivität baar wären und somit nicht als Seinsgesetze betrachtet werden könnten. Denkgesetze aber, die ausschließlich subjektiven Werth haben und nicht als logischer und idealer Ausdruck der ontologischen und realen Ordnung angesehen werden können, sind offenbar untauglich uns eine wahre, aus den letzten Gründen hergenommene Erkenntniß der Dinge zu vermitteln. Wenn also nicht Alles, dem Wirklichkeit mangelt, schlechthin Nichts ist, so erschöpft das Existirende den Umfang des Seinsbegriffes nicht, und folglich ist sein Inhalt nicht das Seinswirkliche, sondern das Seinsfähige, d. h. Alles, was in sich denkbar und deshalb fähig ist zu

existiren. Dieses Sein nun ist dasjenige, das wir durch verschiedene Seinsweisen bestimmbar und bestimmt denken [1]).

Um aber das Verhältniß des Seins zu diesen verschiedenen Seinsweisen richtig aufzufassen, müssen wir vor Allem festhalten, daß der Seinsbegriff nicht zu den Gattungsbegriffen gerechnet werden kann. Dem Gattungsbegriffe ist es wesentlich, durch Differenzen, die außer ihm liegen, zu Artbegriffen bestimmt werden zu können. Nun kann es aber bezüglich des Seinsbegriffes keine Differenz geben, die außer ihm läge, sondern jede nur denkbare Differenz gehört zu seinem Umfange, oder, was auf das Gleiche hinausläuft, ist Subjekt, von dem jener Begriff nach seinem ganzen Inhalt ausgesagt wird. Es kann somit der Seinsbegriff nicht als Gattungsbegriff gelten [2]), und kann folglich zu den ihm unterstehenden Begriffen nicht durch logische Zusammensetzung bestimmt werden. Nur dann ist ja eine Bestimmung dieser Art möglich, wenn das zu Bestimmende nicht wesentlich zum innern Begriffsinhalte der bestimmenden Differenz gehört, was nur beim Gattungsbegriffe, nicht aber beim transcendentalen Begriffe, wie es der Seinsbegriff ist, der Fall sein kann. Ist aber einmal die Bestimmung des Seinsbegriffes durch logische Zusammensetzung ausgeschlossen, dann bleibt keine andere übrig, als jene, welche durch ein bestimmteres Denken des gleichen Seins, das durch den Seinsbegriff ganz unbestimmt gedacht wurde, zu Stande kommt. Zum leichtern Verständniß dieser Weise der Bestimmung macht Suarez [3]) auf eine zweifache Art der Abstraktion aufmerksam. Die Abstraktion, sagt er, kann entweder darin bestehen, daß der Geist in dem Gedachten das for-

---

[1]) Daß wir uns für diese Ansicht auf die Auktorität des hl. Thomas von Aquin berufen dürfen, ergibt sich aus Quodlib. 2. a. 3.

[2]) Thomas cont. gent. l. 1. c. 25: „Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri, per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita scilicet, quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione speciei; sed oportet differentiam esse praeter id, quod intelligitur in ratione generis: nihil autem potest esse, quod sit praeter id, quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum, de quibus praedicatur; et sic per nullam differentiam contrahi potest.“

[3]) Disp. metaph. disp. 2. sect. 6. n. 7. sq.

melle Element gleichsam trennt vom materiellen, wie es z. B. geschieht in der Abstraktion des Gattungsbegriffes von der die Art bestimmenden Differenz; oder sie kann in der Scheidung zweier Begriffe gelegen sein, von denen der eine dasjenige bestimmter ausdrückt, was der andere unbestimmter enthält, ohne jedoch über den innern Inhalt des letztern hinauszugehen, wie es geschieht, wenn ein Gegenstand nicht bestimmt und wie er in sich ist, sondern unbestimmt und wie er in Anbetracht der Aehnlichkeit mit andern Dingen nach ihrem ganzen Sein betrachtet ist, gedacht wird. Jener Abstraktion entspricht die Bestimmung durch logische Zusammensetzung, dieser aber vermag sie deshalb nicht zu entsprechen, weil das Ganze, was unbestimmt in dem einen Begriff eingeschlossen ist, sich in dem andern vorfindet, und dieser hinwiederum nichts enthält, was nicht jener unbestimmt einschließen würde; es entspricht ihr nur die Bestimmung, die durch ein bestimmteres Denken des gleichen Gegenstandes, der unbestimmter durch einen andern Begriff vorgestellt wird, geschieht [1]).

Wir haben also in den höchsten Gattungsbegriffen, die aus den ersten Bestimmungen des Seinsbegriffes hervorgehen, keine Zusammensetzung irgend welcher Art. Und wenn wir trotzdem dieselben als zusammengesetzte denken und behandeln, so liegt der Grund nur in unserer Weise zu denken, durchaus aber nicht im Gegenstande jener Begriffe. Ist es ja bekannt, daß wir, so oft ein Begriff einem höhern Begriffe untergeordnet ist und als eine

[1]) Uns scheint, daß wir mit Recht diese Ansicht als die des hl. Thomas angeben dürfen. Der hl. Lehrer schreibt de verit. q. 1. a. 1: „Quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens: unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens; sed enti nihil potest addi quasi extranea natura per modum, quo differentia additur generi, quia quaelibet natura essentialiter est ens; sed secundum hoc aliquae dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur.“ Nur deshalb also dürfen wir sagen, daß zu dem Seinsbegriffe durch andere Begriffe etwas zugelegt wird, weil diese eine Weise des Seins ausdrücken, die durch den Namen des Seins nicht ausgedrückt wird. Wer sieht aber darin nicht eben jene Bestimmung des Seinsbegriffes zu den ihm untergeordneten Begriffen, welche wir hervorhoben?

Bestimmung desselben gedacht werden kann, von ihm reden, als wäre er ein zusammengesetzter, auch wenn wir uns bewußt sind, daß der höhere Begriff keine Bestimmung der Art zuläßt, die uns dazu objektiv berechtigen würde [1]). Gegen diese Ansicht über die höchsten Gattungsbegriffe kann zwar eingewendet werden, daß von denselben die Einfachheit des Seinsbegriffes zweifellos geläugnet werden muß und dieselben somit wenigstens bezüglich dieses Begriffes zusammengesetzt sind; allein diese Einwendung findet in dem Gesagten ihre Lösung. Ja, wenn es keine andere Einfachheit gäbe, als die Einfachheit des schlechthin Bestimmungslosen, dann wäre die Richtigkeit des Schlusses aus der Negation dieser Einfachheit auf die Affirmation irgend einer, durch den Gegenstand selbst begründeten Zusammensetzung unbestreitbar. Aber man vergesse doch nicht, daß im Grunde genommen gerade die vollendete Bestimmungslosigkeit des Seinsbegriffes und die damit gegebene Einfachheit desselben uns der Beweis für die Einfachheit der höchsten Gattungsbegriffe war. Weil der Seinsbegriff ohne jede Bestimmung ist, können die höchsten Gattungsbegriffe nicht durch logische Zusammensetzung aus ihm entstehen, und können sie nichts enthalten, das nicht unbestimmt in ihm enthalten ist. Weit entfernt also davon, daß die Einfachheit des Seinsbegriffes die Einfachheit der höchsten Gattungsbegriffe ausschließt, wird diese vielmehr von jener gefordert.

Sind aber die höchsten Gattungsbegriffe nicht zusammengesetzt, sondern einfach, dann sind sie nichts anders als verschiedene Weisen des Seins, und wir haben oben richtig die Substanz, welche zur

[1]) Diese Bemerkung ist von großer Bedeutung, um den Widerspruch zu lösen, in den unsere Ansicht mit der Lehre namhafter Logiker zu gerathen scheint, nach der die höchsten Gattungsbegriffe (Kategorien) aus einem materiellen und einem formellen Elemente zusammengesetzt sind, aus demjenigen nämlich, welches einer Kategorie mit andern gemeinschaftlich ist, und demjenigen, welches einer jeden Kategorie eigenthümlich ist. Die Lösung ergibt sich nämlich daraus, daß die Logik ihrer innersten Natur nach in erster Linie unsere Art und Weise zu denken berücksichtigen muß, während die Metaphysik ihr Augenmerk auf die Dinge, als solche, zu richten hat. Daher rührt es, daß die Metaphysik nicht selten eine Zusammensetzung, welche die Logik annimmt, nicht anerkennt, weil dieselbe nicht in der Natur der Dinge begründet ist, sondern nur in unserer Denkweise wurzelt. Eine solche Zusammensetzung ist aber diejenige, von der jene Logiker in der Abhandlung über die Kategorien sprechen.

Zahl jener Begriffe gehört, eine derjenigen Weisen des Seins genannt, durch die das Sein getheilt wird. Wir dürfen uns also jetzt zur nähern Erforschung der Weise des Seins wenden, welche Substanz ist.

Mit dem ersten Begriffe, den wir bilden, dem Begriffe nämlich des Seins hängt das höchste Prinzip der Vernunft, der Satz vom Widerspruch innig zusammen [1]). Auf diesen Satz nun stützt sich die erste Theilung des Seinsbegriffes in die Kategorien. Jedes Sein kann entweder in sich oder nicht in sich sein; oder, was das Gleiche ist, jedes Sein kann entweder in einem Andern oder nicht in einem Andern sein. Das Sein läßt sich folglich eintheilen in das Sein in sich und das Sein nicht in sich, oder in das Sein in einem Andern und das Sein nicht in einem Andern. Weil aber das Sein nicht in sich identisch ist mit dem Sein in einem Andern, und das Sein nicht in einem Andern gleichbedeutend ist mit dem Sein in sich, so dürfen wir als Glieder der ersten Theilung des Seinsbegriffes das Sein in sich und das Sein in einem Andern bezeichnen. Das erste nennt man Substanz, das zweite aber Accidenz. Das Sein in einem Andern oder das Accidenz steht somit offenbar in dem Verhältnisse innerer Abhängigkeit zu dem Sein in sich oder der Substanz, so daß das Sein jenem nur wegen dieser, durch diese und mit Beziehung auf diese zukommt [2]). Aus diesem Grunde pflegt man die Eintheilung des Seins in Substanz und Accidenz eine analogische zu nennen und den Satz aufzustellen, daß das Sein von der Substanz und dem Accidenz nur analogisch ausgesagt werden könne [3]). Wenn aber nun der Begriff des Accidenz, weil

[1]) Thomas 1. 2. q. 94. a. 2: „Quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est: quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur super rationem entis et non-entis."

[2]) Daher rührt der Name ὄντος ὄν, entis ens, der nur eine andere Bezeichnung für das Accidenz ist, in wiefern diesem kein Sein in sich, und folglich kein primäres Sein, sondern nur ein Sein in einem Andern, und deshalb nur ein sekundäres und abgeleitetes Sein eigen ist. Vergleiche Thomas in IV. Metaphys. lect. 1.

[3]) Vergleiche Thomas l. c.; cont. gent. l. 1. c. 34; und ganz besonders Suarez Disp. metaphys., disp. 32. sect. 2. n. 11. sq.

dieses nur in der Substanz und mit Beziehung auf sie Sein hat, und darum nur mit Beziehung auf die Substanz gedacht werden kann, den Begriff der Substanz voraussetzt, ja ihn sogar einschließt [1]), so dürfen wir deshalb nicht etwa glauben, daß auch der Begriff der Substanz in nothwendigem objektiven Verbande mit dem Accidenz stehe, so daß die Substanz nicht weniger ohne Accidenz gedacht werden könne, als dieses ohne die Substanz gedacht zu werden vermag. Denn die Beziehung, welche zwischen dem Accidenz und der Substanz besteht, ist keine wechselseitige, sondern hält sich auf der Seite des Accidenz, das wir als nothwendig abhängig von der Substanz zu denken haben, während wir die Substanz als abhängig vom Accidenz weder denken, noch denken können [2]). Man erwiedere uns darauf nicht, daß wir die Substanz als Trägerin der Accidenzen denken, und somit trotz der Seinsunabhängigkeit der Substanz vom Accidenz eine nothwendige objektive Beziehung des Substanzbegriffes zum Begriffe des Accidenz anzuerkennen haben [3]). Nur dann hätte diese Einrede irgend ein Gewicht, wenn wir die Substanz nicht nur thatsächlich als Trägerin der Accidenzen denken würden, sondern wenn sie außerdem uns dadurch formell als Substanz erschiene, daß sie die Trägerin der Accidenzen ist. Daß dem aber nicht so ist, brauchen wir wohl kaum zu beweisen,

---

1) Vergleiche Thomas in VII. Metaphys. lect. 1: „Quod sit (substantia) prima secundum definitionem patet, quia in definitionem cujuslibet accidentium oportet ponere definitionem substantiae. Sicut enim in definitione simi ponitur nasus, ita in definitione cujuslibet accidentis ponitur proprium ejus subjectum; et ideo sicut animal est prius definitione, quam homo, quia definitio animalis ponitur in definitione hominis, eadem ratione substantia est prior definitione accidentibus."

2) Vergleiche Thomas cont. gent. l. 1. c. 28: „Substantia non dependet ab accidente, quamvis accidens dependeat a substantia. Quod autem non dependet ab aliquo, potest aliquando inveniri sine accidente. Ergo potest aliqua substantia inveniri sine illo."

3) Um jedem Mißverständnisse vorzubeugen, bemerken wir, daß hier von der Substanz oder vom objektiven Begriff der Substanz, nicht aber von der Bildung dieses Begriffes die Rede ist. Handelt es sich um die letztere, dann nehmen wir keinen Anstand, dieselbe in dem Sinne abhängig vom Accidenz zu erklären, daß wir durch die Erkenntniß des Accidenz zur Erkenntniß der Substanz gelangen.

indem es am Tage liegt, daß die Substanz nicht Substanz ist, weil sie Trägerin von Accidenzen ist, sondern daß sie Trägerin von Accidenzen ist, weil sie Substanz ist. Nicht darin nämlich liegt der formale Grund des substanzialen Seins, daß es ein Sein ist, in dem Anderes ist, sondern darin, daß es ein Sein ist, das in sich ist, und das deshalb dem allgemeinen und abstrakten Begriff nach genommen befähigt ist, Träger von Accidenzen zu sein. Wir sagen dem allgemeinen, abstrakten Begriff nach genommen, weil es ein Irrthum wäre, die Befähigung, Träger von Accidenzen zu sein, als etwas zur Substanz nothwendig und wesentlich Gehöriges zu betrachten. Den Beweis dafür bringen wir um so lieber, als er zur weitern Aufklärung und Begründung des Substanzbegriffes viel beitragen kann.

Das schlechthin erste und darum das schlechthin absolute Sein ist das durch sich selbst bestehende Sein. Während von ihm jedes andere Sein abhängt, hängt es selbst von keinem andern ab. Es ist das Sein selbst, und ist somit durch sein Wesen; es ist, weil es ist. Nicht nur sein Sein, sondern auch den Grund seines Seins trägt es in sich. Es ist folglich Substanz, aber Substanz in unendlicher Vollendung, weil die Momente, welche der Substanzbegriff in sich befaßt, in ihm zu einem unbeschränkten und allumfassenden Ausdruck kommen. Die Unabhängigkeit des Seins, welche der Substanz im Gegensatz zum Accidenz zukommt, erstreckt sich bei dem durch sich selbst bestehenden Sein auf jedes denkbare Gebiet, und ist ihrer innersten Natur nach Negation jeder in seinem Sein wurzelnden Abhängigkeitsbeziehung zu einem andern Sein. Und das Sein in sich, was die Substanz ausmacht und vom Accidenz unterscheidet, umfaßt bei dem durch sich selbst bestehenden Sein auch den Seinsgrund, so daß es mit Ausschluß jedes außer ihm liegenden Princips durch sich selbst begründetes Sein in sich ist. Muß nun nicht aber das Sein, das nicht blos wie immer Sein in sich ist, sondern außerdem sich selbst der Grund seines Seins ist, das keine Abhängigkeitsbeziehung irgend welcher Art zu einem andern Sein haben kann, Substanz in unendlicher Vollkommenheit sein? Zu dem gleichen Resultate gelangen wir noch auf einem andern Wege. Weil das Accidenz auf keine Weise Sein in sich, sondern nur Sein in einem Andern ist, so ist es eine Wirklichkeit, die als Verwirklichung einer, wenn nicht der Zeit,

doch gewiß der Natur nach vorausgehenden subjektiven Potenz [1]) gedacht werden muß. Was also eine solche Wirklichkeit nicht ist, das kann nicht Accidenz, sondern nur Substanz sein. Ja, wenn es eine Wirklichkeit wäre, die gar nicht als Verwirklichung gedacht werden könnte, dann wäre sie Substanz im eminenten und vollsten Sinne des Wortes. Ist es nun aber nicht das, was wir von dem durch sich selbst bestehenden Sein mit Nothwendigkeit zu denken haben? Es ist Wirklichkeit, die weder als Verwirklichung einer subjektiven, noch als Verwirklichung einer objektiven Potenz gedacht werden kann, sondern die als die reine Wirklichkeit (actus purus) gedacht werden muß. Folglich ist es Substanz im eminenten Sinne des Wortes.

Aber ist das absolute Sein, wie es Substanz in der vollsten Bedeutung des Wortes ist, so auch Träger von Accidenzen? Nein, es ist nicht nur nicht Träger von Accidenzen, sondern kann es nicht einmal sein. Aus den vielen Gründen, durch die sich diese Wahrheit erhärten läßt, wollen wir nur einige anführen. Damit ein Sein Träger von Accidenzen sein könne, ist es nothwendig, daß das Erste, was von ihm gedacht wird, nicht zugleich das Einzige sei, das von ihm gedacht werden kann. Nun ist aber offenbar das Erste, was wir von dem absoluten Sein denken, zugleich das Einzige, was wir von ihm denken können. Das Erste, was wir von dem absoluten Sein denken, ist doch ohne Zweifel, daß es das Sein selbst ist. Wer aber das absolute Sein als das Sein selbst denkt, der denkt Alles, was sich überhaupt von ihm denken läßt, indem es außer diesem Gedanken wohl Gedanken gibt, die nach der Weise des endlichen Denkens seinen Inhalt für den endlichen Geist erläutern, aber keine Gedanken, die seinen Inhalt erweitern.

Mit diesem Beweise hängt ein anderer innig zusammen, dessen sich der hl. Thomas bedient [2]). Weil das absolute Sein das Sein

---

[1]) Unter subjektiver Potenz (potentia subjectiva) verstehen wir hier eine Potenz im Sein, die verwirklicht werden kann, im Gegensatz zur objektiven Potenz (potentia objectiva), die das Sein selbst im Zustande der Potenz ist, in welchem Sinne wir von dem nur Möglichen sagen, es sei der objektiven Potenz nach.

[2]) Cont. gent. l. 1. c. 23: „Ipsum enim esse potest participare aliquid, quod non sit de essentia sua; quamvis id, quod est, possit

selbst ist, so ist es nothwendig durch sich, und nicht durch ein anderes von ihm Unterschiedenes Alles, was es ist und sein kann. Das aber könnte man von ihm nicht aussagen, wenn es Träger von Accidenzen zu sein vermöchte, indem es dann offenbar durch diese und somit durch ein anderes von ihm Unterschiedenes etwas würde, was es durch sich nicht ist. Oder, wenn wir den gleichen Gedanken in anderer Form ausdrücken wollen; das absolute Sein ist als das durch sich selbst bestehende Sein reines Sein ohne jegliche Beimischung des Nichtseins. Kann man nun aber ein Sein, das Träger von Accidenzen zu sein befähigt ist, ohne eklatanten Widerspruch als reines Sein ausgeben? Unmöglich; weil ja ein Sein Träger von Accidenzen nur insofern zu sein vermag, als es ohne diese eines Seins ermangelt, zu dem die innere Befähigung in ihm liegt und das es durch die Accidenzen erlangt, und demnach als es Sein ist, mit Nichtsein vermischt. An der oben angeführten Stelle deutet der hl. Thomas noch einen weitern Beweis an, mit dem wir schließen wollen [1]). Wir sahen schon vorhin, daß das absolute Sein jede Potenz, die subjektive nicht weniger als die objektive von sich ausschließt. Weil nämlich das absolute Sein durch sein Wesen das Sein selbst, das Sein aber Wirklichkeit ist, so schließt es durch sein Wesen nicht weniger jede Potenz aus, die den Gegensatz zur Wirklichkeit bildet, als es durch dasselbe jedes Nichtsein, das der Gegensatz des Seins ist, ausschließt. Nun ist es aber evident, daß das Accidenz eine subjektive Potenz zur nothwendigen Voraussetzung hat, und somit nur in dem Sein, das mit subjektiver Potenz begabt ist, zu sein vermag. Es ist folglich auch evident, daß das absolute Sein unmöglich Träger von Accidenzen sein kann. Wenn aber dieses Sein, welches Substanz im eminenten Sinne des Wortes ist, nicht Träger von Accidenzen sein kann, dann kann es keinem Zweifel mehr unterliegen,

---

aliquid aliud participare; nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Divina autem substantia est ipsum esse. Ergo nihil habet quod non sit de sua substantia: nullum ergo accidens ei inesse potest."

[1]) Ibid. „Omne subjectum accidentis comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, eo quod accidens quaedam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale. Sed in Deo nulla est potentialitas."

daß die Befähigung, Accidenzen zu unterstehen, zum Begriffe der Substanz, als solcher, nicht gehört.

Aus der Eigenthümlichkeit des absoluten Seins, kraft derer es Accidenzen von sich ausschließt, können wir unschwer zum Begriffe der geschaffenen Substanz gelangen. Wie das absolute Sein in sich die Fülle alles Seins begreift, so ist es die Quelle jedes Seins, das von ihm unterschieden ist. Jedem Sein, das nicht das Absolute selbst ist, steht es als Ursache und Prinzip, aber auch nur als Ursache und Prinzip gegenüber, weil jede Wirklichkeit, die sich vom absoluten Sein unterscheidet, als eine Verwirklichung durch das absolute Sein gedacht werden muß, und nur als solche, nicht aber zugleich als eine Verwirklichung an ihm und in ihm gedacht werden kann. Was aber ist eine Wirklichkeit dieser Art anders, als ein Sein, das sich in seinem tiefsten Grunde auf das absolute Sein als seine Ursache und sein Prinzip, nicht aber als seinen Träger bezieht; das zwar von ihm, jedoch nicht in ihm und deshalb in sich ist? Gerade das ist aber der Begriff der geschaffenen Substanz, in der wir zwar die Momente des Substanzbegriffes finden, jedoch so, daß sie sich wesentlich von den Momenten des gleichen Begriffes unterscheiden, in wiefern wir dieselben von der unerschaffenen Substanz denken und aussagen.

Jene besondere Einheit des Begriffes, die dem Seinsbegriffe eigen ist, und die bewirkt, daß derselbe auf das absolute Sein einerseits und das relative Sein [1]) andererseits nicht ohne innere wesentliche Unterscheidung angewandt werden kann [2]), kommt eben auch im Begriffe der Substanz zum Ausdruck. Schon die Unabhängigkeit des Seins, welche vom Substanzbegriffe gefordert

---

[1]) Relatives Sein nennen wir dasjenige, welches nur mit Abhängigkeit von einem Andern und mit Unterordnung unter ein Anderes ist, und deshalb in seinem Sein die Beziehung auf ein Anderes einschließt.

[2]) Wir erinnern hier an die Lehre der Metaphysiker, daß der Seinsbegriff auf das absolute und relative Sein bezogen, weder ein eindeutiger (notio univoca), noch ein zweideutiger (notio aequivoca), sondern ein analoger (notio analoga) ist, weil das Sein dem absoluten und relativen Sein nicht, wie die Gattung den Arten eindeutig, sondern analog gemeinschaftlich ist. Man lese darüber Suarez Disp. metaphys. disp. 28. sect. 3.

wird, ist wesentlich eine andere in der unerschaffenen Substanz, als in der erschaffenen. Während sie in jener die Unabhängigkeit des Seins ist, das als das Sein selbst von Nichts abhängig zu sein vermag, ist sie in dieser die Unabhängkeit des Seins, dessen Setzung das Nichtsein vorausgeht; während sie in jener die Unabhängigkeit des Ersten in der ganzen Ordnung des Seins ist, ist sie in dieser die Unabhängigkeit des Ersten nur in der Ordnung des relativen Seins. Jene besitzt die Unabhängigkeit des Seins, weil sie das Sein ist, diese hingegen hat die Unabhängigkeit des Seins, weil sie ein nach dem Nichts gesetztes Sein ist. Zu dem gleichen Resultate werden wir geführt, wenn wir die unerschaffene Substanz mit der erschaffenen bezüglich desjenigen Merkmals der Substanz vergleichen, wonach sie eine Wirklichkeit ist, die nicht schlechthin Verwirklichung einer realen subjektiven Potenz ist. Dieses Merkmal kommt ja offenbar der unerschaffenen Substanz aus dem Grunde zu, weil sie aus sich reine Wirklichkeit ist und deshalb als Verwirklichung gar nicht gedacht werden kann; der erschaffenen Substanz aber wird es ausschließlich darum beigelegt, weil sie aus sich nur eine Potenz ist, und folglich zwar als Verwirklichung einer objektiven, allein nicht als Verwirklichung einer subjektiven Potenz gedacht werden kann. Am deutlichsten jedoch tritt die erwähnte innerliche wesentliche Unterscheidung der Begriffe der unerschaffenen und der erschaffenen Substanz hervor, wenn wir das Moment des Insichseins betrachten. Wir hatten schon oben Gelegenheit, einige Bemerkungen über dieses Moment zu machen, und können uns deshalb hier kurz fassen. Die unerschaffene Substanz ist in sich nicht nur, in wiefern sie ihr Sein, sondern auch in wiefern sie den Grund desselben in sich schließt, oder besser, sie ist in sich, weil sie als das Sein durch ihr Wesen ihren Seinsgrund in sich schließt; die erschaffene Substanz hingegen ist in sich, weil sie nur ihren Seinsgrund in einem Andern hat. Das Insichsein der unerschaffenen Substanz weist also jedes In-einem-andern-Sein von sich zurück; das Insichsein der erschaffenen Substanz aber, weit entfernt davon, jedes In-einem-andern-Sein auszuschließen, verlangt vielmehr ihrer innersten Natur nach, in der unerschaffenen Substanz, als ihrer Ursache und ihrem Princip zu sein, so daß dieses Sein in der unerschaffenen Substanz eine

Seinsbedingung für sie ist[1]). Mit Recht dürfen wir demnach die unerschaffene Substanz in einem gewissen Sinne die Trägerin der erschaffenen Substanz nennen, in soferne nämlich diese von der Ursachlichkeit jener in ihrem Sein und ihrer Dauer abhängt.

Was aber werden wir zu halten haben, wenn wir die Substanz als Trägerin von Accidenzen betrachten? Auf den ersten Blick möchte es scheinen, daß zwischen der unerschaffenen und erschaffenen Substanz nur Unterschied ohne jede Analogie bestehen könne. So wie wir nach dem Obigen von der unerschaffenen Substanz die Befähigung, Trägerin von Accidenzen zu sein, ohne offenen Widerspruch nicht aussagen können, so sind wir genöthigt, diese Befähigung von der erschaffenen Substanz auszusagen, wenn wir nicht den Begriff derselben, als geschaffener Substanz aufheben wollen. So interessant es wäre, dieses eingehender zu erörtern, beschränken wir uns doch, um von unserer Frage nicht abzuschweifen, auf die eine Bemerkung, daß keine geschaffene Substanz

---

[1]) Dahin gehört ohne Zweifel Pauli Wort Act. 17. 28: „In ipso enim vivimus, movemur et sumus." Schön ist die hieher gehörige Bemerkung des hl. **Gregor** v. Nyssa in seiner katechetischen Rede c. 25: „*Τίς γὰρ οὕτω νήπιος τὴν ψυχὴν ὡς εἰς τὸ πᾶν ἀποβλέπων μὴ ἐν παντὶ πιστεύειν εἶναι τὸ θεῖον, καὶ ἐνδύον μὲν καὶ περιέχον καὶ ἐγκαθήμενον; Τοῦ γὰρ ὄντος ἐξῆπται τὰ πάντα, καὶ οὐκ ἔνεστιν εἶναί τι, μὴ ἐν τῷ ὄντι τὸ εἶναι ἔχον.*" Cf. c. 32. Aehnliches lesen wir häufig beim hl. **Augustinus**. So z. B. in seinen Bekenntnissen (l. 1. c. 2.): „Quoniam itaque et ego sum, quid peto, ut venias in me, qui non essem, nisi esses in me?" Und bald darauf: „Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia? Etiam sic Domine, etiam sic. Quo te invoco, quum in te sim?"; und im 57. Briefe: „Sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed *substantia creatrix* mundi, sine labore regens et sine onere continens." Fügen wir noch eine treffende Aeußerung hinzu, die sich im Monologium (c. 13. 14) des hl. **Anselmus** findet: „Quoniam aliter esse non potest, nisi ut ea, quae sunt facta, per aliud vigeant . . ., necesse est, ut sicut nihil factum est, nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil vigeat, nisi per ejusdem creatricem praesentiam. Quod si ita est, imo quia ex necessitate sic est, consequitur, ut ubi ipsa non est, nihil sit. Ubique igitur est, et per omnia et in omnibus."

ohne dasjenige gedacht werden kann, womit die Befähigung, Accidenzen als Trägerin zu unterstehen, gesetzt ist, nämlich ohne Potenzialität. Mit der gleichen Nothwendigkeit, mit welcher jede geschaffene Substanz, weil ihr Wesen nicht Sein ist, ein Sein mit Nicht-Sein vermischt ist, ist sie auch, weil ihr Wesen nicht Wirklichkeit ist, eine Wirklichkeit mit Potenz vermischt, und somit ohne Potenzialität nicht denkbar. Wenn also in der erschaffenen Substanz die Befähigung, Trägerin von Accidenzen zu sein, nothwendig anzuerkennen ist, diese Befähigung aber der unerschaffenen Substanz widerstreitet, wie soll dann zwischen ihnen unter dieser Rücksicht Analogie bestehen! Und trotzdem glauben wir, daß sich eine solche kaum läugnen läßt. Wir werden nur eine zweifache Analogie namhaft machen, um unsere Ansicht einigermaßen zu rechtfertigen. Die unerschaffene Substanz stellt sich uns einerseits dar als die Fülle des Seins und als die reine Wirklichkeit, andererseits als die Quelle des von ihm unterschiedenen Seins und als wirklich machende Wirklichkeit. Leicht wird man zugeben, daß die erschaffene Substanz, in wiefern sie ein Sein und eine Wirklichkeit ist, ein Bild, wenn auch nur ein Schattenbild der unerschaffenen Substanz nach der ersten Seite hin ist; warum sollte sie es nicht auch nach der andern Seite hin sein? Uns scheint sie es in der That dadurch zu sein, daß sie befähigt ist, Trägerin von Accidenzen zu sein, indem sie das ohne irgend welchen Einfluß auf die Accidenzen nicht zu sein vermöchte. Einleuchtender ist vielleicht die zweite Analogie zwischen der unerschaffenen Substanz und der erschaffenen, die sich uns darbietet, wenn wir jene als Trägerin der geschaffenen Substanz und diese als Trägerin der Accidenzen betrachten. Freilich ist der Sinn, in dem die unerschaffene Substanz Trägerin der erschaffenen Substanz genannt wird, wesentlich unterschieden von dem Sinne, in dem wir die geschaffene Substanz Trägerin der Accidenzen nennen; jene heißt so, weil sie der nicht zum Sein der geschaffenen Substanz gehörende Seinsgrund derselben ist, diese aber, weil sie das Subjekt der Accidenzen ist, und dieselben als Bestimmungen ihres eigenen Seins in sich hat; allein dieser wesentliche Unterschied hindert die Analogie nicht. Oder dürfen, ja müssen wir nicht einigermaßen auch die geschaffene Substanz den Seinsgrund ihrer Accidenzen nennen? Dürfen, ja müssen wir nicht sagen, daß die Accidenzen bezüglich ihres Seins und ihrer

Dauer von der geschaffenen Substanz in analoger Weise abhängen, wie die erschaffene Substanz von der unerschaffenen abhängt? Ja, wir müssen es sagen, wenn wir anders das Verhältniß der Substanz zum Accidenz nicht als ein rein äußerliches und mechanisches, sondern wie es die Natur des Accidenz fordert, als ein inneres, in das Sein selbst eingreifendes auffassen wollen. Das aber genügt vollständig, um die Analogie, von der wir reden, aufrecht zu erhalten.

Schon glauben wir die Momente des Substanzbegriffes hinreichend festgestellt und erläutert zu haben, um zu der Frage übergehen zu können, unter welchen Bedingungen eine Substanz die ihr als Substanz eigenthümliche Vollendung besitze [1]). Daß eine Substanz als Substanz einen höhern oder tiefern Grad der Vollendung haben kann, wird wohl im Allgemeinen von Niemandem in Frage gestellt werden, der in den Momenten des Substanzbegriffes mehr als die reine Negation der entgegengesetzten Momente des Accidenzbegriffes zu sehen gewohnt ist. Sobald nämlich jene Momente nicht als einfache Negationen, sondern als reale Affirmationen betrachtet werden, kann man nicht mehr umhin, die Möglichkeit größerer oder geringerer Vollendung in dem Substanzsein anzuerkennen [2]). Damit wollen wir nicht sagen, daß die Negationen, durch welche man gemeinhin den Substanzbegriff zu erklären pflegt, die Vollendungsunterschiede in dem Substanzsein nicht hervorzuheben vermögen, sondern nur, daß sie es nicht können, ohne stete

---

[1]) Kaum werden wir bemerken müssen, daß diese Frage nicht gleichbedeutend ist mit der Frage, was erforderlich sei, damit eine Substanz als Substanz unendlich vollkommen sei. Eine Substanz ist als Substanz vollendet, wenn der Inhalt des Substanzbegriffes in ihr ganz zum Ausdruck kommt, unendlich vollkommen aber, wenn sie in sich den Inhalt des Substanzbegriffes in unbegrenzter Fülle genommen, ausprägt.

[2]) Wir halten es für unläugbar, daß die Momente des Substanzbegriffes rein positiven Inhaltes sind. Welche Ansicht man auch immer über die erste Bildung dieses Begriffes haben mag, es ist gewiß, daß er in sich keine Negation enthält. Will man mit Thomas (cont. gent. l. 1. c. 25) die Substanz als dasjenige definiren, „quod habet quidditatem, cui convenit esse non in alio", so übersehe man nicht, daß durch die Negation, welche diese Definition enthält, ein positiver Inhalt dargestellt wird, indem sie Negation einer Negation und somit Affirmation ist.

Rücksichtnahme auf den positiven Grund, dem sie entstammen und zu dessen logischer Bestimmung sie angewandt werden. Auch wir werden uns bei der Lösung der gegenwärtigen Frage der Negationen häufig bedienen müssen, um positiv-reale Begriffe zu einer klaren subjektiven Anschauung zu bringen. Kommen wir jetzt zur Sache.

Wenn wir das Begriffsmoment „Insichsein" einer nähern Erwägung unterziehen, so leuchtet uns vor Allem ein, daß dasselbe nur unvollkommen in einem Sein sich bewahrheitet, das in sich nicht abgeschlossen ist, sondern nur in der Seinseinheit mit einem Andern zum Seinsabschlusse gelangt. Abgesehen davon, daß das *Insichsein* nothwendig dem *Sein* folgt, und deshalb nothwendig unvollkommen und unvollendet ist, wenn dieses unvollkommen und unvollendet ist, ist offenbar das *Insichsein* eines solchen Seins nicht dasjenige, dessen es fähig ist, und zu dem es durch sich selbst hingeordnet ist, sondern ein von ihm unterschiedenes. Nun kann aber ein *Insichsein*, das sich von demjenigen unterscheidet, welches ein Sein naturgemäß anstrebt, unmöglich vollendet sein; im Gegentheil es ist naturnothwendig und demnach unter jeder Voraussetzung unvollendet, weil die Beziehung zu einem von ihm unterschiedenen *Insichsein* zu seiner Natur gehört und von ihm unzertrennlich ist. Und gerade wegen dieser Beziehung dürfen und müssen wir das erwähnte *Insichsein* zugleich als verbunden denken mit einem *In-einem-andern-Sein*, mit dem Sein nämlich in demjenigen, welches ihm als das Vollendete dem Unvollendeten gegenübersteht. Freilich ist dieses *In-einem-andern-Sein* ein wesentlich von demjenigen verschiedenes, welches das Accidenz ausmacht, indem es das *Insichsein* nicht aufhebt, sondern neben ihm und mit ihm besteht, allein es berührt innerlich das *Insichsein*, und stellt sich uns als eine wahre Privation in demselben dar, die das *Insichsein* als solches auf den Grad wesentlicher Unvollendung herabdrückt. Es ist nicht jenes *In-einem-andern-Sein*, das uns in dem Sein begegnet, welches nur als Seinsbestimmung eines Andern angesehen werden kann: aber es ist jenes *In-einem-andern-Sein*, welches dem Seinstheile bezüglich des Seinsganzen eigen ist. Und wenn es nicht jenes *In-einem-andern-Sein* ist, wodurch es einem Andern als seinem Träger inhärirt, so ist es doch jenes *In-einem-andern-Sein*, wodurch

es zum Seinsbesitze eines von ihm unterschiedenen Insichseins gehört. Diese wesentliche Unvollendung, welche sich in dem Insichsein vorfindet, zeigt sich auch, wenn wir unser Augenmerk auf die beiden andern Momente wenden, die wir oben als innig zusammenhängend mit dem Substanzbegriffe kennen lernten. Vorerst können wir dem Sein, das nur durch die Seinseinheit mit einem Andern seine Vollendung erreicht, die in dem Substanzbegriffe eingeschlossene Unabhängigkeit des Seins nur in beschränktem Maße zuschreiben. Betrachten wir es ausschließlich als das, was es ist, dann ist es ohne Zweifel im Besitze der fraglichen Unabhängigkeit des Seins; betrachten wir es hingegen als das, was es sein soll und in Anbetracht des ganzen Seins, wozu die Bestimmung in ihm liegt, dann hat es jene Unabhängigkeit des Seins nicht, weil es nur vereint mit einem andern Sein die Idee, der es entsprechen soll, realisiren kann. Ebenso können wir ferner von dem gleichen Sein nur in beschränktem Sinne sagen, daß es eine Wirklichkeit ist, die nicht als Verwirklichung einer subjektiven Potenz gedacht werden kann. Obwohl es nämlich keine Wirklichkeit ist, die wir schlechthin als verwirklichte subjektive Potenz denken könnten, so ist es doch auch keine Wirklichkeit, die wir als vollständig verwirklichte objektive Potenz denken dürften. Es ist eben eine Wirklichkeit, die nicht ganz ausgewirkt ist, sondern erst ausgewirkt werden muß, und deshalb zugleich Potenz ist, sei es nun diejenige, wodurch sie sich als Form erweist, oder sei es diejenige, die durch den Namen der Materie bezeichnet wird.

Jedes Sein also, das nur in der Seinseinheit mit einem Andern seine Seinsvollendung erhält; in dem, um uns anders auszudrücken, ein Sein nicht ganz und vollständig, sondern nur theilweise enthalten ist, ist als Substanz wesentlich unvollendet. Es kann somit nicht Hypostase sein, ja es ist überhaupt nicht so sehr Substanz, als Substanztheil, oder wenn man will, Theilsubstanz. So wie ein solches Sein nicht schlechthin ein Sein, sondern der Anfang eines Seins und der Theil eines Seins ist, so ist es auch nicht schlechthin Substanz, sondern Substanzanfang und Substanztheil. Jedoch darf man deshalb nicht glauben, daß alle Theilsubstanzen bezüglich des Substanz-Seins sich gleich stehen. Warum sollte denn auch eine unvollendete Substanz als Substanz

nicht vollkommener sein können, als eine andere? Kann denn das Insichsein, welches die unvollendete Substanz besitzt und besitzen muß, nicht vollkommener in der einen, als in der andern sein? Man denke sich von der einen Seite Theilsubstanzen, die nur sind, inwiefern sie ein Seinsganzes konstituiren und die nur in der Seinseinheit, zu der sie verbunden sind, zu sein vermögen; von der andern Seite Theilsubstanzen, die auch außer ihrem Wesensverbande sein können, ist denn das Insichsein der letzteren nicht vollkommener, als das der ersteren? Offenbar, weil diese ihr unvollendetes Insichsein nur in der Verbindung mit einem Andern besitzen, wohingegen den letzteren dasselbe auch außerhalb jeder Verbindung mit einem Andern zukommt. Daß ein ganz ähnliches Verhältniß zwischen diesen verschiedenartigen Theilsubstanzen bezüglich der Unabhängigkeit des Seins und der Wirklichkeit, welche zum Substanzbegriffe gehören, besteht, ist so evident, daß wir der Nothwendigkeit eines weitern Nachweises enthoben sind. Indeß glaubten wir diese Bemerkung, die in loserm Verbande mit unserer Frage steht, nicht übergehen zu dürfen, damit nicht etwa die unzweifelhafte Wahrheit, daß alle Theilsubstanzen als Substanzen wesentlich unvollendet sind, in dem irrthümlichen Sinne aufgefaßt werde, daß dieselben als Substanzen gleich vollkommen oder vielmehr gleich unvollkommen seien.

Wenn aber, um auf unser Thema zurückzukommen, keine Theilsubstanz Hypostase ist, dann ist die Antwort auf die oft gestellte Frage, ob die vom Leibe getrennte menschliche Seele Hypostase sei, schon gegeben. Nein, sie ist es nicht und kann es nicht sein, weil sie als Wesensform des Menschen Theilsubstanz ist, und die Beziehung zum Leibe zu ihrer Natur und ihrem Sein gehört [1]. Um das Gegentheil behaupten zu können, müßte man die Wesenseinheit des Menschen läugnen und die Vereinigung zwischen Leib und Seele aus der Ordnung der Substanz in die Ordnung des

---

[1]) Thomas 1. q. 29. a. 1. ad 5: „Anima est pars humanae speciei. Et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quae est hypostasis, vel substantia prima, sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis.“

Accidenz versetzen. Hören wir darüber den hl. Thomas[1]. Wir finden, sagt er, bei den Alten eine zweifache Meinung über die Vereinigung der Seele mit dem Leibe. Nach der einen verbindet sich die Seele mit dem Leibe, wie sich ein vollendetes Sein mit einem andern gleichfalls vollendeten Sein verbindet, so daß die Seele im Leibe ist, wie etwa ein Schiffer im Schiffe ist. So lehrte Plato, daß der Mensch nicht ein aus der Vereinigung der Seele und des Leibes hervorgehendes Sein, sondern eine mit dem Leibe umkleidete Seele sei. Bei dieser Anschauung haben wir freilich die ganze Persönlichkeit nur in der Seele zu sehen, so daß die vom Leibe getrennte Seele in Wahrheit der Mensch zu nennen wäre, und wir sind genöthigt die Ansicht des Petrus Lombardus zu billigen, daß die vom Leibe getrennte Seele Person sei. Allein, weil der Mensch ein einheitliches Sein und eine nicht accidentale, sondern substanziale Einheit ist, erklären wir diese Meinung mit Recht für unhaltbar. Nach der andern Meinung, die vorzüglich von Aristoteles vertreten wurde und der alle Neuern folgen, vereint sich die Seele mit dem Leibe, wie die Form mit der Materie. Die Seele ist daher ein Theil der menschlichen Natur, nicht aber

---

[1] In III. lib. sent. dist. 5. q. 3. a. 2: „De unione animae ad corpus apud antiquos duplex fuit opinio. Una quod anima unitur corpori sicut ens completum enti completo, ut esset in corpore ut nauta in navi, unde sicut dicit Gregorius Nyssenus lib. de homine c. 1., Plato posuit quod homo non est aliquid constitutum ex corpore et anima, sed est anima corpore induta; et secundum hoc tota personalitas hominis consisteret in anima, adeo quod anima separata posset dici homo vere, ut dicit Hugo de S. Victore lib. 2. de Sacr. p. 2. c. 11; et secundum hanc opinionem esset verum, quod Magister dicit, quod anima est persona quando est separata. Sed haec opinio non potest stare, quia sic corpus animae accidentaliter adveniret; unde hoc nomen *homo,* de cujus intellectu est anima et corpus, non significaret unum per se, sed per accidens; et ita non esset in genere substantiae. Alia est opinio Aristotelis 2. de anima c. 11., quam omnes moderni sequuntur, quod anima unitur corpori sicut forma materiae; unde anima est pars humanae naturae, et non natura quaedam per se; et quia ratio partis contrariatur rationi personae, ut dictum est, ideo anima separata non potest dici persona, quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars."

eine Natur für sich. Da somit dasjenige, was Theil ist, nicht Person sein kann, darf die vom Leibe getrennte Seele nicht Person heißen. Die Seele ist zwar im Zustande der Trennung nicht Theil der Wirklichkeit nach, weil sie nicht in einem Ganzen ist, aber sie ist es doch ihrer Natur nach.

Aus dem Gesagten ist also klar, daß kein Sein, welches wesentlich Theil und als Theil auf ein Anderes hingeordnet ist, Hypostase sein kann, indem ihm evident der Seinsabschluß mangelt, ohne den die Substanz als Substanz nothwendig unvollendet ist. Aber ist die Substanz als Substanz schon dadurch vollendet, daß sie nicht Theil ist, und ist demnach etwa jedes Sein, das sich nicht als Theil auf ein Anderes bezieht, Hypostase? Keineswegs, weil es außer der Beziehung des Theiles zum Ganzen andere Beziehungen im Sein geben kann, die, wenn auch unter einer andern Rücksicht, als jene, doch nicht weniger mit Seinsabschluß und schlechthiniger Substanzvollendung unvereinbar sind. Hieher gehört an erster Stelle die Beziehung des Allgemeinen zum Einzelnen. Daß das Allgemeine ein Sein ist, das auf keine Weise als ein wahrer Theil angesehen werden kann, liegt am Tage. Um nur im Vorübergehen zu erwähnen, daß kein Seinstheil ausgedacht zu werden vermag, mit dem es sich zur Seinseinheit verbände; daß das Allgemeine ebenso im Seinstheile als im Seinsganzen sich vorfindet, und deshalb selbst als solches nicht Seinstheil sein kann, wissen wir ja, daß das Allgemeine in der Real-Ordnung nur als Einzelnes, nicht aber als Allgemeines sein kann; als Allgemeines aber müßte es in jener Ordnung sein können, damit von ihm als einem Seinstheil die Rede sein dürfte [1]). Allerdings pflegen wir vom Allgemeinen zu sagen, daß es im Einzelnen ist, allein wir drücken dadurch nicht eine ontologische, sondern eine logische Beziehung des Allgemeinen zu dem Einzelnen aus. Wir reden auf diese Weise nicht, weil uns das Einzelne als eine Seinseinheit, und das Allgemeine als einer seiner Seinstheile gilt, sondern weil wir jenes als Subjekt, dieses hin-

---

[1]) Uebrigens möchte wohl kaum Einer der Vertreter des Ultrarealismus sich namhaft machen lassen, der das Allgemeine für einen Seinstheil des Einzeldinges ausgäbe. Wir bemerken dieses, damit unsere Behauptung sich nicht einzig auf die Annahme des gemäßigten Realismus zu stützen scheine.

gegen als Prädikat der Aussage betrachten. Ist aber auch die Beziehung des Allgemeinen zum Einzelnen nicht die Beziehung des Theiles zum Ganzen, so ist sie doch eine Beziehung, die es nicht erlaubt, das Allgemeine als Substanz schlechthin, geschweige denn als vollendete Substanz zu bezeichnen. Den Grund haben wir darin zu suchen, daß das Allgemeine in der Real-Ordnung nur als Einzelnes zu sein vermag, und deshalb kein eigenes Sein, sondern nur das Sein des Einzelnen haben kann. Wenn nämlich dem Allgemeinen nur durch das Individuum das Sein zukommen kann, so kommt ihm auch nur durch das Individuum das Insichsein zu. Es hat somit kein von dem Insichsein des Individuums unterschiedenes Insichsein, sondern es besitzt nur jenes, und zwar weil es in der Real-Ordnung seiend Eins mit dem Individuum ist. Demungeachtet dürfen wir auch das Allgemeine Substanz nennen; nur müssen wir die Beschränkung beifügen, daß es nicht schlechthin, sondern beziehungsweise Substanz ist. Es ist Substanz, weil das Sein, das ihm einzig in der Real-Ordnung zukommen kann, Insichsein ist; es ist nicht schlechthin, sondern beziehungsweise Substanz, weil dieses Insichsein nicht das Insichsein des Allgemeinen, als solchen ist, sondern das des Individuums, mit dem es in der Real-Ordnung identisch ist[1]). Obwohl es nun selbstverständlich ist, daß ein Sein, welches auf besagte Weise nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise Substanz ist, nicht vollendete Substanz ist, weil alle Merkmale des Substanzbegriffes nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise auf dasselbe Anwendung finden, so erachten wir es doch für angezeigt, in Kürze darzuthun, daß das Allgemeine des Seinsabschlusses ermangelt, der

---

[1]) Der Name „Substanz", in wiefern er von dem Allgemeinen und dem Einzelnen ausgesagt wird, ist also weder ein eindeutiger noch ein zweideutiger, sondern ein analoger. Will man aus diesem Grunde das Einzelne erste Substanz (substantia prima) nennen, weil sie in erster Linie Substanz (substantia primo) genannt wird, das Allgemeine aber zweite Substanz (substantia secunda), weil sie nur in zweiter Linie Substanz (substantia secundo) heißt, so können wir dagegen nichts einwenden; müssen jedoch bemerken, daß damit die eigentliche Bedeutung dieser Ausdrücke nicht gegeben ist, indem leicht aus diesem Gebrauche derselben gefolgert werden könnte, nur das Allgemeine sei zweite Substanz, jedes Einzelne aber erste Substanz, was wir für irrthümlich halten.

zur Vollendung der Substanz, als Substanz, erforderlich ist. Ein Seinsabschluß von dieser Natur kann offenbar in einem Sein nicht liegen, dem jene Bestimmtheit auf welche Weise auch immer abgeht, ohne welche es der Real-Ordnung nicht anzugehören vermag. Ein derartiges Sein ist aber das Allgemeine. Nur dadurch ja kommt das Allgemeine zu Stande, daß ein Sein nicht in jener ganzen Bestimmtheit, womit es in der Real-Ordnung nothwendig auftritt, sondern mehr oder weniger unbestimmt gedacht wird. Und gerade darum können wir das Allgemeine nicht zwar als einen physischen, aber doch als einen metaphysischen Theil des Einzelnen, und dieses hinwiederum, freilich nicht als ein physisches, aber doch als ein metaphysisches Seinsganzes denken, welches das Allgemeine als Theil einschließt [1]). Außerdem kann der gleiche Seinsabschluß einem Sein nicht zugeschrieben werden, das fähig ist seinem ganzen Begriffsinhalte nach vervielfältigt zu werden, und deshalb in vielen unterschiedenen Dingen so zu sein, daß es mit jedem einzelnen real Eins, mit allen aber nur ideal Eins ist. Das ist es aber eben, was vom Allgemeinen und nur von ihm gilt. Es ist folglich unmöglich, im Allgemeinen den Seinsabschluß zu sehen, von dem wir reden.

Aus dem Bisherigen ergibt sich auch, daß, wenngleich das Allgemeine mit der oben angeführten Beschränkung Substanz genannt werden darf, es dennoch besser Wesen heißen würde [2]). Fassen wir das Verhältniß des Allgemeinen zum Einzeldinge näher in's Auge, so ist es unzweifelhaft, daß wir es zunächst nicht als dasjenige denken, was ist, sondern als dasjenige, wodurch Etwas ist. Dieses denken wir als das Seiende, jenes aber als

---

[1]) Wir sagen, daß das Allgemeine als metaphysischer, nicht aber als physischer Theil gedacht werden kann, weil nämlich durch das Allgemeine nicht ein wirklicher Theil des Einzelseins, sondern das ganze Einzelsein, obwohl nicht in seiner ganzen Bestimmtheit und nach allen seinen Bestimmungen, sondern nur nach jenen gedacht wird, durch die es sich von andern Einzelndingen begrifflich nicht unterscheidet.

[2]) Das stimmt mit der Ansicht des Aristoteles überein, der cat. 3. schreibt, daß das Allgemeine zwar das τόδε τι zu bezeichnen scheine, in der Wirklichkeit aber das ποιόν τι bezeichne. Weshalb wir denn auch bei den Aelteren, namentlich aber bei Thomas, für das Allgemeine nur ausnahmsweise substantia, gewöhnlich aber essentia und quidditas finden.

das Prinzip, welches das Sein bestimmt, und wodurch es ein Sein dieser oder jener Art ist. Um nun nicht zu sagen, daß es unzukömmlich ist, dem das Sein bestimmenden Prinzip den gleichen Namen beizulegen, den das durch dasselbe bestimmte Sein trägt, sieht man doch leicht ein, daß der Name Substanz als Name eines höchsten Gattungsbegriffes an und für sich dasjenige bezeichnet, das verschiedenartigen Bestimmungen unterliegt, nicht aber eben diese Bestimmungen. Ja wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, daß das Allgemeine überhaupt nur deshalb Substanz genannt werden kann, weil es das Wesen des Einzeldinges ausdrückt. Ist es doch eine ausgemachte Sache, daß die Kategorie der Substanz das Einzelding, nicht dieses oder jenes (individuum signatum), sondern das Einzelding schlechthin ohne jede nähere Bestimmung (individuum vagum) bedeutet. Wie sollte also das Allgemeine anders Substanz genannt werden als durch Zurückführung auf das Einzelding, weil es nämlich das Wesensprinzip desselben ist und als solches in ihm Substanz ist? Es läßt sich freilich nicht läugnen, daß zwischen dem Einzeldinge und dem Allgemeinen, inwiefern es in jenem ist, keine sachliche Unterscheidung statt hat; allein es findet eine virtuale Unterscheidung statt, und diese genügt bekanntlich, um den Gebrauch verschiedener Namen für das so Unterschiedene nicht nur zu rechtfertigen, sondern auch als nothwendig erscheinen zu lassen. Und hier bietet sich uns Gelegenheit, den Namen zweite Substanz näher zu bestimmen. Wir erklärten es oben [1]) als zulässig, daß man das Allgemeine, weil es nur in zweiter Linie Substanz ist, zweite Substanz nenne; fügten aber hinzu, daß man dadurch nicht ausdrücken dürfe, nur das Allgemeine sei zweite Substanz, das Einzelne hingegen sei immer erste Substanz. Der Grund dieser Einschränkung war kein anderer, als weil das Allgemeine deshalb eigentlich zweite Substanz heißt, weil es zunächst als seinsbestimmend und als Wesensprinzip des Einzelnen, nicht aber als Substanz zu denken ist; oder, weil es zunächst nicht als dasjenige erscheint, was ist, sondern als dasjenige, wodurch Etwas ist. Wenn es somit ein Einzelnes gäbe, von dem das Gleiche gelten würde, was

[1]) S. 387, Anmerkung.

von dem Allgemeinen nothwendig gilt, so wäre dieses Einzelne nicht weniger, als das Allgemeine zweite Substanz.

Aber gibt es denn außer den Beziehungen des Theiles zum Ganzen, und des Allgemeinen zum Einzelnen, noch andere Beziehungen, mit denen der Seinsabschluß, der als Form der Substanzvollendung angesehen werden muß, nicht besteht? Die Vernunft würde diese Frage kaum stellen, wenn sie nicht von der Offenbarung die Anregung dazu empfinge. Aus ihren eigenen Prinzipien ohne jegliche Belehrung durch die Offenbarung käme die Vernunft wohl nie, auch nur auf die Vermuthung, daß Beziehungen möglich seien, die von den bisher betrachteten verschieden, den Seinsabschluß, durch den die Substanz als Substanz vollendet wird, hindern könnten. Und doch wäre zum Mindesten eine solche Vermuthung nöthig, damit die Vernunft auf eine Frage, wie die obige, verfallen könnte. Erst durch die Offenbarung lernt sie, daß der erwähnte Seinsabschluß nicht jedem Sein, das nicht Theil eines Seinsganzen ist und außerdem einzeln ist, zukommt. Damit aber ist ihr der Anstoß zur Stellung jener Frage gegeben. Inwiefern dieselbe das thatsächliche Bestehen von Beziehungen des wesenvollendeten Einzelseins, die es als Substanz noch nicht vollendet erscheinen lassen, zum Gegenstande hat, muß die Vernunft allerdings die Antwort von der Offenbarung entgegennehmen, allein das Bestehen derselben vorausgesetzt kann die Vernunft, nur auf ihr natürliches Licht beschränkt, diese Beziehungen als solche erkennen, welche das substanzvollendete Einzelwesen von sich ausschließen muß.

Um zur Sache selbst zu kommen, wir erlangen durch die Offenbarung erstlich die Kenntniß eines Seins, nämlich des göttlichen, das, weil es das Sein selbst und die Fülle alles Seins ist, unmöglich Theil sein kann und nothwendig einzeln sein muß, das aber trotzdem als solches drei von einander real Unterschiedenen gemein ist, und demnach sowohl mit Jedem derselben als auch mit allen zusammen genommen real identisch ist. Es gibt also ein Sein, das weder als Theil auf ein Ganzes, noch als Allgemeines auf ein Einzelnes bezogen wird, das aber doch als solches die Beziehung des Gemeinschaftlichen zu drei von einander real Unterschiedenen hat, mit deren Jedem es identifizirt ist. Daß aber ein Sein unter der Rücksicht, unter der es

als ein drei von einander real Unterschiedenen gemeinschaftliches gedacht wird, wohl als wesenvollendetes, nicht aber als substanzvollendetes gedacht werden kann, liegt auf der Hand. Wäre es nicht nur wesensvollendet, sondern auch substanzvollendet, dann wäre es nur als solches, nicht aber als ein mit drei von einander real Unterschiedenen identifizirtes; es wäre nur in sich, auf keine Weise aber in drei real Unterschiedenen; es wäre nur als Einheit, nicht aber als Einheit in realer Dreiheit; kurz es könnte in keinem Sinne als ein drei real Unterschiedenen gemeinschaftliches Sein gedacht werden. Aber tragen wir dadurch nicht eine Unvollkommenheit in Gott hinein, wenn wir Etwas in ihm denken, was nicht substanzvollendet ist? Um auf diese Frage zu antworten, genügt die Bemerkung, daß sie nicht richtig gestellt ist, indem es mit dem Gesagten durchaus nicht zusammenhängt, daß wir Etwas in Gott denken, das nicht substanzvollendet ist, sondern nur, daß wir Etwas in ihm denken, das substanzvollendet und zwar mit absoluter Nothwendigkeit substanzvollendet ist, aber es unter einer Rücksicht denken, unter der es nicht als substanzvollendetes, sondern nur als wesenvollendetes vor den Geist tritt. Das heißt aber doch wohl nicht eine Unvollkommenheit in Gott hineintragen, sondern vielmehr durch dieses unser Denken einen thatsächlichen Beweis für die unendliche Vollkommenheit Gottes bringen. Nur darum ja ist die besagte Denkweise möglich, weil das göttliche Sein jene Rücksichten, die wir nur durch verschiedene Begriffe zur Vorstellung bringen können, in absoluter Einfachheit und Einheit in sich enthält. Das gleiche Sein, welches, inwiefern es das drei real Unterschiedenen gemeinschaftliche ist, als wesensvollendet und nicht als substanzvollendet gedacht wird, wird, inwiefern es mit jedem Unterschiedenen identifizirt ist, als substanzvollendet gedacht. Wird aber nun das göttliche Sein, inwiefern es drei Unterschiedenen gemein ist, als wesensvollendet und nicht als substanzvollendet gedacht, dann werden wir es besser Wesen, als Substanz nennen; wenigstens, wenn wir ihm den Namen Substanz beilegen wollen, müssen wir es zweite Substanz nennen. Was als wesensvollendet und nicht als substanzvollendet gedacht wird, das wird ja nicht als dasjenige gedacht, was ist, sondern als dasjenige, wodurch Etwas ist, und hat somit den oben gezeichneten Charakter der zweiten Substanz.

Ferner gelangen wir durch die Offenbarung zur Kenntniß eines Seins, dem nichts an seiner Wesensvollendung abgeht und das somit in diesem Sinne nicht Theil ist, und das außerdem einzeln ist; das jedoch einem Andern von ihm real Unterschiedenen mitgetheilt, und in die Gemeinschaft des Seins mit einem Andern aufgenommen ist. Wir reden, wie man sogleich sieht, von der menschlichen Natur Christi. In diesem Sein begegnet uns eine Beziehung, die ganz eigenthümlicher Natur ist, nämlich die Beziehung eines einzelnen wesensvollendeten Seins zu einem real von ihm unterschiedenen substanzvollendeten und substanzvollendenden Sein. Die übrigen Beziehungen, welche wir betrachteten, wurzeln sämmtlich in dem Sein, als dessen Beziehungen sie angesehen werden; sie gehören zu seiner Natur und bewirken, daß es, als solches nicht substanzvollendet zu sein vermag; diese hingegen kann unmöglich in dem Sein selbst ihren Grund haben und zu seiner Natur gehören, sondern sie liegt über seine Natur hinaus und hebt, indem sie zu dem Sein hinzukommt, nicht die radicale Möglichkeit, sondern nur die Wirklichkeit der konnaturalen Substanzvollendung auf. Weil sie aber über die Natur des Seins hinausliegt und schon deshalb nur dem endlichen Sein zukommen kann, muß sie nach dem allgemeinen Gesetze der Analogie zwischen Natur und Uebernatur, den Beziehungen des endlichen Seins, welche seine Substanzvollendung hindern, analog sein. Und in der That je nach der verschiedenen Rücksicht, unter der wir sie in's Auge fassen, ist sie sowohl der Beziehung des Theiles zum Ganzen, als auch der Beziehung des Allgemeinen zum Einzelnen analog. Denken wir jenes einzelne wesenvollendete Sein, in wiefern es in die Gemeinschaft des Seins mit einem andern substanzvollendeten und zugleich substanzvollendenden Sein aufgenommen ist, so gehört es zwar nicht als Theil zu einem Seinsganzen, das aus der Vereinigung von Seinstheilen hervorging, aber doch als Quasi-Theil [1]) zu einer

[1]) Wir sagen „Quasi-Theil", damit man nicht etwa meine, es bestehe mehr denn Analogie mit der Beziehung des Theiles zum Ganzen. Theil im eigentlichen Sinne ist nur das, was durch Verbindung mit einem Andern selbst vollendet wird und zugleich vollendend auf das Andere einwirkt. In unserm Falle aber haben wir ein Sein, dem eine höhere Substanzvollendung zu Theil wird, das aber auf keine Weise vollendenden Einfluß auf das Andere hat, welches sich mit ihm verbindet.

Seinseinheit, die in der Verbindung von zwei real unterschiedenen Dingen besteht, deren eines substanzvollendet und zugleich das andere substanzvollendend ist. Denken wir aber jenes einzelne wesensvollendete Sein, in wiefern es einem andern Substanzvollendeten mitgetheilt wird, dann erscheint es uns mit dem eigenthümlichen Charakter der zweiten Substanz, indem es dasjenige ist, wodurch das Substanzvollendete Etwas wird, was es vorher nicht war; und folglich außer dem, was es durch sich schon war, noch Etwas Anderes zu sein anfängt [1]). Wie immer also die Beziehung, der Gegenstand unserer Untersuchung ist, von uns betrachtet werden möge, erweist sich dieselbe als unvereinbar mit der Substanzvollendung, so daß das Sein, in welchem sie sich vorfindet, als Substanz nicht vollendet ist.

Ziehen wir nun den Schluß aus den angestellten Erörterungen, so muß es für ausgemacht gelten, daß nur jenes Sein als Substanz vollendet ist, das in sich vollkommen abgeschlossen schlechthin für sich ist; oder um uns kürzer auszudrücken, daß jenem Sein und nur jenem Sein Substanzvollendung zugeschrieben werden kann, dessen Insichsein sich bis zum Fürsichsein schlechthin steigert. Dieses Sein ist aber allein im strengen Sinne des Wortes erste Substanz, da wir dargethan haben, daß jedes andere zur Ordnung der Substanz gehörige Sein entweder nur Theilsubstanz oder zweite Substanz ist. Wir dürfen folglich die Hypostase als das in sich und für sich bestehende Sein, oder einfach als die erste Substanz definiren.

---

1) Hierin zeigt sich die Analogie mit der Beziehung des Allgemeinen zum Einzelnen, aber auch nur die Analogie. Das Allgemeine bestimmt das Sein des Einzelnen zuerst, und steht deshalb im Verhältniß der realen Einheit zum Einzelnen. Das Sein aber, von dem wir jetzt reden, bestimmt das Sein des Substanzvollendeten, dem es mitgetheilt wird, nicht zuerst, sondern bestimmt es nur insofern, als es Grund ist, daß das präexistirende Sein Etwas zu sein anfängt, was es durch sich nicht war, und nur durch jene Mittheilung wird; und steht deshalb zu dem Substanzvollendeten nicht im Verhältniß realer Einheit, sondern im Verhältniß realer Verbindung.

Ueber die Eintheilung des Kirchenrechtes in öffentliches und Privatrecht.

Von Professor N. Nilles S. J.

Im vorigen Hefte, S. 278—279, haben wir unserer Ueberzeugung Ausdruck gegeben, daß die Unterscheidung von öffentlichem und privatem Kirchenrechte im Interesse der Kirchenrechtswissenschaft festzuhalten, und ersteres, das öffentliche Kirchenrecht nämlich, als einleitender, grundlegender Theil dem Privatrechte in gesonderter Abhandlung vorauszuschicken sei. Zur Begründung dieser unserer Ansicht mögen folgende kurze Erwägungen dienen.

Wie wir bei jedem gesellschaftlichen Vereine die Gesammtheit, d. h. den Verein, als Ganzes betrachtet, vom Einzelnen, d. h., von den Genossen, als einzelnen Theilnehmern an der Vereinigung, zu unterscheiden haben, ebenso müssen wir bei der wissenschaftlichen Erörterung und Feststellung des Rechtes einer vollkommenen Gesellschaft stets zwei Fragen von einander trennen und gesondert zu lösen trachten: erstlich, welche Vollmachten und Befugnisse der Gesellschaft als solcher, d. h. in soferne sie eine Gesammtheit ist und als Ganzes betrachtet wird, zukommen; und zweitens, welche Rechte die Genossen als einzelne Mitglieder der Gesellschaft aus der Natur und der Verfassung derselben besitzen.

Die Antwort auf die erste Frage bildet den Gegenstand des öffentlichen, die auf die zweite hingegen den des privaten Rechtes der Gesellschaft.

Zur erschöpfenden Beantwortung der ersten Frage über die Vollmachten und Befugnisse einer vollkommenen, selbständigen

Gesellschaft sind zwei Stücke erforderlich, aber auch hinreichend; daß nämlich einerseits ermittelt werde, welche Gewalten der Gesellschaft, insoferne sie ein Ganzes ist, ihrer Natur und rechtmäßigen Stiftungsurkunde nach sowohl ihren eigenen Mitgliedern als auch andern Gesellschaften gegenüber zukommen; und daß andererseits aus der Verfassung der Gesellschaft eruirt werde, wer in derselben der rechtmäßige Träger ihrer Gewalten, das subjectum inhaesionis ihrer Befugnisse, sei. Deßhalb finden wir auch bei ansehnlichen Lehrern des öffentlichen Rechtes den Gegenstand dieser Disciplin auf die zwei Fragen reducirt, was die Gesellschaft, als Gesammtheit, vermöge, und wer dieses in ihr vermöge? Quid societas possit, et quis hoc in ea possit?

Im privaten Gesellschaftsrechte handelt es sich dagegen nicht um die rechtmäßige Gewalt und ihren verfassungsmäßigen Träger, sondern vielmehr um die Privaten, um die Gesellschaftsmitglieder als einzelne Genossen des Vereines, um die Gesetze selbst, welche von den verfassungsmäßigen Factoren thatsächlich zum Wohle der Einzelnen wie des Ganzen erlassen worden sind. Das private Gesellschaftsrecht hat aus den authentischen Quellen und Gesetzbüchern all' die einzelnen Mittel genau auszuheben und wissenschaftlich festzustellen, welche die nach dem öffentlichen Rechte dazu befugten Träger der Gewalt den Gesellschaftsmitgliedern in Form von Gesetzen factisch gegeben haben, um den Gesellschaftszweck zu erreichen; es hat sonach alle darauf bezüglichen Rechte und Pflichten der einzelnen Theilnehmer zu bestimmen. Jus privatum quaerit, so schreibt Card. Tarquini, quomodo legitima potestas societatis perfectae in actus eruperit, h. e., quomodo personae illae, quibus potestas ex societatis constitutione est commissa, eadem usi sint, ut socios ad finem societatis rite consequendum dirigerent.

Während somit das öffentliche Recht (jus publicum) als System der Grundgesetze bezeichnet werden kann, wodurch die Gewalt und die Verfassung der Gesellschaft bestimmt wird, umfaßt, im Gegensatz dazu, das private Recht (jus privatum), die von den gesetzgebenden Auctoritäten — mit Rücksicht auf die Verwaltung und den Zweck der Gesellschaft — für die äußere Lebensordnung der Mitglieder gegebenen Vorschriften, und kann mit dem genannten Cardinal

füglich definirt werden als systema legum, quibus societatis πολιτεία seu modus in ea conversandi determinatur, ut et ipsa societas rite conservari, et socii finem eidem praestitutum assequi valeant.

Diese Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Rechte trifft bei jeder vollkommenen, selbständigen Gesellschaft zu. Und wenn auch bei verschiedenen Gesellschaften der Charakter ihres Rechtes je nach der Verschiedenheit der Natur und des Zweckes derselben verschieden ist, so kommen doch alle ausnahmslos darin überein, daß sich bei ihnen stets Rechte zweifacher Art unterscheiden lassen, solche, die die Gesellschaft als ein Ganzes besitzt, und solche, die sich auf die Privaten als einzelne Gesellschaftsmitglieder verfassungsmäßig beziehen.

Das römische Gesetzbuch der bürgerlichen Gesellschaft nennt die Rechte erster Art jus publicum, das öffentliche Recht; die der letzten hingegen jus privatum, das private Recht oder Privatrecht. Publicum jus est, sagt Ulpian, quod ad statum Rei Romanae spectat; privatum, quod ad singulorum utilitatem. (*L. Juri 1, §. 2. ff. De justitia et jure:* I., 1). Und wie der nämliche Unterschied von Rechten zweifacher Art bei allen vollkommenen Gesellschaften vorkommt, so wird auch zur Bezeichnung desselben die römische Terminologie, die Benennung jus publicum und jus privatum, füglich auf alle übertragen. Zur Bezeichnung des Unterschiedes der zweifachen Rechte sagen wir; denn es kann wahrlich keinem katholischen Canonisten in den Sinn kommen, daß die dem römischen, weltlichen Rechte entlehnte Benennung jus privatum, auf die Rechte anderer, ihrer Natur nach vom Staate verschiedener Gesellschaften angewendet, bedeuten solle, es werde diesen Rechten mit dem römischen Namen des jus privatum auch der Charakter des römischen Privatrechtes beigelegt. Nein, nicht um die Natur und das Wesen des römischen Privatrechtes, sondern um den Unterschied, der zwischen dem jus privatum und den das jus publicum ausmachenden Rechten derselben Gesellschaft zu bezeichnen, wird der römische Name gebraucht, und zwar deßhalb, weil sich, wie Baron v. Moy mit Recht sagt, für die naturnothwendige Unterscheidung und Entgegensetzung der Gesammtheit und des Einzelnen, die in jeder gesellschaftlichen Vereinigung vorkommen muß, kein passenderer und

bezeichnenderer Name schöpfen läßt [1]). In diesem Sinne wird die Eintheilung in öffentliches und privates Recht auf das Kirchenrecht übertragen, und es darf ihr keine andere Deutung beigelegt werden. Non debet intentio verbis servire, sed verba intentioni [2]). Wenn daher z. B. Dr. Vering die so aufgestellte Unterscheidung eines öffentlichen und privaten Kirchenrechtes aus dem Grunde verwirft, weil die römisch-juristische Technik mit dem Namen **Privatrecht** ein Recht bezeichne, das den Charakter des absoluten Beliebens an sich trage, das stets eine Dispositionsbefugniß enthalte, das der **Willkür** der Partheien unterstehe und durch Privatdisposition abgeändert werden könne; was offenbar nicht von dem fälschlich sogenannten kirchlichen Privatrechte gesagt werden dürfe, da ja das gesammte Kirchenrecht die Natur, den Charakter des öffentlichen Rechtes (das Ausschließen der Willkür und des absoluten Beliebens) durchaus an sich trage (Archiv, Bd. II., SS. 566—567, und Kirchenrecht, S. 4), wenn das, sagen wir, der Verwerfungsgrund ist, dann ist die Schwierigkeit aus dem Gesagten bereits als erledigt zu betrachten, und wir können den großen Meistern der kirchlichen Jurisprudenz, welche die Eintheilung in öffentliches und privates Kirchenrecht angenommen haben, ohne Bedenken beipflichten, indem wir auf den angegebenen Unterscheidungsgrund hin die Fragen, welche die Gewalt und die Verfassung der Kirche als solcher berühren (quae spectant statum reipublicae ecclesiasticae), dem öffentlichen [3]), diejenigen aber, welche sich auf die Rechtsverhältnisse der einzelnen Mitglieder beziehen (quae spectant utilitatem singulorum), dem privaten Kirchenrechte [4]) beizählen.

In dieser unserer Ansicht über die Richtigkeit der Eintheilung des Kirchenrechtes in jus publicum und jus privatum finden wir uns schließlich auch durch die Wahrnehmung bestärkt, daß selbst die

---

1) Archiv, Bd. 2, S. 578.

2) C. Humanae 11. C. XXII. q. 5.

3) Z. B. Ob die Kirche verungültigende Ehehindernisse oder Irregularitäten aufstellen, Strafen verhängen könne?

4) Z. B. Ob in einem gegebenen Falle die Ehe gültig, oder ob Jemand irregulär oder excommunicirt sei?

Gegner derselben sie thatsächlich als zu Recht bestehend voraussetzen und gegebenen Falles richtig zu verwerthen scheinen. Davon ein Beispiel aus Vering's Lehrbuch des Kirchenrechts. Um in sehr präciser, stringenter Weise darzuthun, daß, wie das Patronatsrecht im Allgemeinen kein in Geld oder Geldeswerth taxirbares Vermögensrecht sei, so namentlich auch das dingliche Patronatsrecht nicht als Ausfluß des Eigenthums, als eigentliches Accessorium des Gutes betrachtet werden dürfe, gleichsam als käme bei demselben nichts auf die Qualität des Besitzers und den Erwerbstitel des Gutes an, schreibt er S. 485, trotz der zu Anfang des Werkes erfolgten Verwerfung unserer Unterscheidung, buchstäblich also: „dieses widerspräche dem kirchlichen *jus publicum*, der ganzen kirchlichen Grundverfassung“: sicherlich eine ganz richtige Begründung; die aber nothwendiger Weise auch die Annahme eines jus publicum im eigentlichen Sinne des Wortes, sowie eines von dem jus publicum, von der kirchlichen Grundverfassung, verschiedenen jus privatum voraussetzt, soll sie nicht aller Beweiskraft entbehren.

So wie aber das jus publicum, objektiv genommen, sich vom jus privatum unterscheidet, ebenso ist es auch, gesondert von diesem, als eigener Theil des kirchlichen Rechtes, als ein für sich bestehendes Ganzes, in streng wissenschaftlicher Form systematisch zu behandeln.

Es ist allerdings wahr, daß die alten klassischen Dekretalisten das öffentliche Kirchenrecht nicht in besondern, grundlegenden Traktaten, in Form von systematischen Institutionen, bearbeitet haben; allein das konnte die Meister späterer Jahrhunderte nicht hindern, ihr Ohr den schreienden Bedürfnissen der Zeit zu erschließen, die Behandlungsmethode zu ändern, und das öffentliche Kirchenrecht neben den Dekretalen in systematischer Form gesondert zu behandeln.

Dem ausdrücklichen Willen des Papstes gemäß interpretirten die Alten das Corpus juris canonici nach der vom Gesetzgeber selbst festgestellten Reihenfolge der Titel der Sammlung [1]), und

[1]) Ad communem et maxime studentium utilitatem diversas constitutiones et decretales epistolas . . . in unum volumen providimus redigendas . . . volentes, ut hac tantum compilatione universi utantur in judiciis et in scholis. (Gregor. PP. IX. in praefatione seu epistola data an. 1234.)

erörterten so, an verschiedenen Orten, die einzelnen Bestandtheile des öffentlichen Rechtes von der Gewalt und Verfassung der Kirche, je nachdem der Inhalt der Titel Anlaß dazu bot. Außerdem, daß es so das Gesetz erheischte, konnten sie in damaliger Zeit die Gewalt der Kirche als allgemein angenommen und über allen Zweifel erhaben dastehend einstweilen voraussetzen, mit ihren Hörern und Lesern gläubigen Sinnes an das kirchliche Gesetzbuch herantreten, die Commentare zu den verschiedenen Abschnitten beginnen, die gegen einzelne Gesetze erhobenen Schwierigkeiten lösen und sich die specielle Erörterung und wissenschaftliche Vertheidigung der allgemeinen Sätze des jus publicum für spätere Titel vorbehalten. Doch so gut und empfehlenswerth auch diese Methode an und für sich war, so konnte sie doch nicht für immer den Anforderungen der Zeit und Wissenschaft entsprechen[1]). Als nämlich die Feinde der Kirche in spätern Jahrhunderten ihre Angriffs- und Kampfesweise änderten, und, anstatt einzelne Sätze des kirchlichen Rechtes zu bekämpfen, anfingen, am Fundamente selbst zu rütteln, die göttliche Auctorität der Kirche und ihre selbständige Gewalt zu läugnen, das System des Corpus juris canonici in Verruf zu bringen[2]) und die daraus entnommenen Gründe zur Vertheidigung der kirchlichen Verfassung zu verpönen[3]), dagegen aber sich ein neues selbständiges System des öffentlichen Kirchenrechtes aus falschen Principien aufbauten, und aus demselben, wie aus einem reichhaltigen Kriegsarsenal, ganz neue Waffen holten, da trat auch an die Vertheidiger der Kirche und an die Vertreter ihres heiligen Rechtes die Nothwendigkeit heran, zu neuen Waffen zu greifen, auch katholischerseits ein seiner Form nach neues, aber wahres System des

---

1) Fuit, fuit illud tempus, ruft Zallinger mit Recht aus, quo sacrae auctoritati assurgerent homines ea, qua opportebat, reverentia, neque obluctari auderent, quando sacri canones proferebantur in medium. Nunc vero ipsam impetunt non modo singularium canonum vim, sed Ecclesiae canones sancientis auctoritatem. (*De usu et systematica deductione juris naturalis et ecclesiastici publici*, §. 1).

2) Nihil minus quam systema in decretalibus deprehendi neminem, opinor, latet. *Eybel*, adumbrat. studii jurisprud. §. 107.

3) Inepti sunt illi, qui in quaestionibus juris ecclesiastici publici ad solas suas decretales confugiunt. *Rieger*, Institut. jur. ecclesiastici, part. I., §. 156.

öffentlichen Rechtes der katholischen Kirche nach den unerschütterlichen Grundsätzen des natürlichen und göttlichen Rechtes streng wissenschaftlich zu construiren und so die unter der Maske der falschen Wissenschaft gegen die Kirche geführten Schläge durch die klaren Gründe der wahren Wissenschaft abzuwehren: mutato belli genere, sagt Jac. Ant. Zallinger treffend, ratio quoque defensionis commutanda fuit. (Institut. juris ecclesiastici, prolegom. c. 1, §. 6). Es ist das übrigens in der Natur der Sache begründet, und ein Verfahren, das wir auch von den Vertretern anderer kirchlicher Disciplinen in analoger Weise beobachtet sehen. So lange die Irrlehrer nur einzelne Dogmen der Kirche angriffen, beschränkten sich z. B. die Lehrer der Dogmatik an den großen Theologenschulen darauf, während ihres vollständigen Curses die Lehre von der unfehlbaren Glaubensregel und die damit zusammenhängenden Fragen einmal wissenschaftlich zu erörtern und zu begründen, wenn nämlich der Traktat de locis theologicis an die Reihe kam; bei allen übrigen Partien setzten sie diese Wahrheiten als bekannt und unbestritten angenommen voraus. Was geschah aber, als der Rationalismus sein Haupt erhob und es katholischerseits nicht mehr galt, einzelne Positionen gegen vereinzelte Angriffe zu behaupten, sondern die Grundlage selbst, die Thatsache der göttlichen Offenbarung und die Gründung der Kirche gegen den Unglauben zu vertheidigen? Sehen wir da nicht eigene Lehrkanzeln sich erheben für theologische Propädeutik, für Fundamentaltheologie, für generelle Dogmatik und Apologetik, alle mehr oder weniger dazu bestimmt, die Grundlage für die in der speciellen Dogmatik vorzutragenden einzelnen Glaubenswahrheiten zum Voraus streng wissenschaftlich sicher zu stellen? Aehnlich verhält es sich, wenigstens in gewisser Hinsicht, mit der gesonderten Behandlung des öffentlichen Kirchenrechtes. Das jus publicum hat die Fundamentalfragen über die kirchliche Gewalt zu erörtern; ihre Natur, ihren Umfang, ihr Subjekt nach den untrüglichen Grundsätzen des natürlichen und positiv-göttlichen Rechtes systematisch festzustellen und zu vertheidigen, und so eine sichere, wissenschaftliche Basis für die Behandlung der einzelnen von der Kirche erlassenen Gesetze zu begründen. Ist das aber die Aufgabe, der Zweck der gesonderten wissenschaftlichen Bearbeitung des öffentlichen Kirchenrechtes, wer vermag dann ihre

Wichtigkeit, ja Nothwendigkeit in Abrede zu stellen, zumal in unsern Tagen, wo gerade die Fundamentalfrage von der kirchlichen Gewalt die Frage um Sein oder Nichtsein für die ganze kirchliche Jurisprudenz ist?

Wenn diese Wichtigkeit des jus publicum nicht bei allen Werken der neuern Canonisten, welche die Eintheilung in öffentliches und privates Recht adoptirt haben, hervortritt, so ist das nicht der Eintheilung selbst, sondern der verunglückten Anwendung und Ausführung derselben zur Last zu legen. Baron v. Moy z. B. meint irrthümlich, Zweck des öffentlichen Kirchenrechtes sei, vorerst den Gesammtumriß der Kirche zu ziehen; Roßhirt, Schulte und Walter erweitern den Umfang desselben über Gebühr, indem sie einen großen Theil des Privatrechtes darin aufnehmen; alle aber fehlen darin, daß sie bei Feststellung des öffentlichen Rechtes einerseits fast nirgends aus dem natürlichen Gesellschaftsrechte schöpfen, und andererseits die scholastische Beweismethode gänzlich außer Acht lassen. Wir sind nicht so thöricht, zu behaupten, man dürfe bei Bearbeitung des jus publicum ecclesiasticum vom Christenthum, von dem positiv Gegebenen, abstrahiren und blos aus Vernunftgründen ein System des natürlichen Kirchenrechtes herstellen; aber mit dem bereits angeführten Jac. Ant. Zallinger und dem Card. Tarquini halten wir es, zumal **in Anbetracht der Angriffsweise der heutigen Gegner der kirchlichen Gewalt, für höchst zweckmäßig, ja für nothwendig, bei der Behandlung des jus publicum auch auf das Naturrecht zurückzugreifen**[1]). Nunc homines, sagt Zallinger, Ecclesiae

[1]) Um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, glauben wir ausdrücklich erklären zu sollen, daß wir von einer relativen, besonders aus der Angriffsweise der Gegner sich ergebenden, nicht aber von einer absoluten Nothwendigkeit eines theilweisen Ausgehens vom Naturrecht reden. Wenn die Gegner es inconsequenter Weise auch für unstatthaft hielten, die philosophischen Rechtssätze von der einer jeden vollkommenen Gesellschaft innewohnenden Gewalt für die Kirche gelten zu lassen, so würde dieselbe nichtsdestoweniger, weil auf göttlichem Grunde errichtet, das ihr eigenthümliche, positiv-göttliche Recht ungeschmälert bewahren. Card. Tarquini drückt sich darüber ganz treffend also aus: subruto vel imminuto fundamento juris naturalis, civilis quidem societatis potestas subruetur aut minuetur, quandoquidem aliud, cui inni-

auctoritatem armis impetunt ex disciplina naturalis juris maxime petitis. Sic autem cedendum temporibus reor, ut aliis atque aliis hostium Ecclesiae insultibus non idem perpetuo defensionis genus opponendum statuam. . . . Quum igitur ex naturali publicoque jure omnia sacra jura depromi posse ac debere censeant, atque ex hoc capite in veneranda Ecclesiae et canonum jura tanto furore impressionem faciant, ex hac parte quoque paratam esse oportere defensionem, non, opinor, inficiaberis *(De usu et systematica deductione juris naturalis et ecclesiastici publici* §. 1.). — Was den ihrem geringen Volumen nach so unansehnlich scheinenden Institutionen des Card. Tarquini so hohe Bedeutung und so allgemeine Verbreitung in und außer Europa verschafft hat[1]), das ist einfach der Umstand, daß er vom natürlichen Gesellschaftsrechte ausgeht und die ganze Abhandlung hindurch die großen Vortheile, die in der scholastischen Methode liegen, so zweckmäßig verwerthet. Im ersten Theile eruirt er nämlich aus dem Naturrecht in fest bestimmter, klarer, syllogistischer Beweisform, die jedweder vollkommenen Gesellschaft als einem Ganzen innewohnenden Gewalten sowohl den eigenen Mitgliedern, als den fremden Rechtssubjekten gegenüber; im zweiten aber vindicirt er der Kirche aus dieser nämlichen natürlichen Quelle und aus der Offenbarung die Natur und Eigenschaft einer vollkommenen Gesellschaft in derselben scholastischen Weise; und zieht dann mit logischer Nothwendigkeit (wie er, die Gegner zur Controlirung und Prüfung seiner Deduction herausfordernd, sagt) die Schlußfolgerung, daß die Kirche die im ersten Theile nach dem Naturrecht scharf bestimmten Gewalten besitzen müsse.

Aber, wird man vielleicht wiederum einwenden, — wiederum, sage ich, denn diese Schwierigkeit ist bereits von hochachtbarer Seite gegen die gesonderte, ausführliche Behandlung des jus publicum erhoben worden — aber, wie sollte man bei einem so kurzen academischen Curse, während dessen der ganze kirchenrecht-

---

tatur, non habet; potestas autem Ecclesiae mole sua stabit, voluntati scilicet subnixa divini institutoris sui Christi, quo veluti ex altero fonte, primoque longe nobiliore ac firmiore ipsa dimanat. L. 1, c. 1, sect. 2, n. 38.

[1]) Siehe oben S. 283.

liche Stoff vorgetragen werden soll, die erforderliche Zeit gewinnen, das öffentliche Kirchenrecht noch extra zu behandeln? —

Darauf ist erstlich zu erwiedern, daß diese Schwierigkeit bei der weitaus überwiegend großen Mehrheit der theologischen Lehranstalten und Facultäten nicht besteht; denn wo die Moral nach der Methode des hl. Kirchenlehrers Alphonsus vorgetragen wird, da ist ein sehr beträchtlicher Theil des materiellen Kirchenrechtes in derselben präoccupirt und vom Professor des Kirchenrechtes als schon bekannt vorauszusetzen [1]). Was die übrigen Facultäten betrifft, ist zweitens zu bemerken, daß es in keinem System gelingen wird, in einem so knapp zugemessenen Curse, alle Fragen des Kirchenrechtes auch nur zu berühren, geschweige denn gründlich zu erörtern; werden ja an den großen, vollständig eingerichteten canonistischen Facultäten drei Professoren kaum in drei Jahren mit dem ganzen Lehrstoffe fertig [2]). Wenn nun nicht Alles gründlich behandelt werden kann, so bedarf es doch keines Beweises, daß es, zumal in der Jetztzeit, wo die Feinde der Kirche den allein wahren Grundsätzen des katholischen Kirchenrechtes alle Berechtigung absprechen, unendlich wichtiger ist, der academischen Jugend klare, scharf bestimmte Grundsätze über die Gewalt der Kirche, und die streng-wissenschaftliche Ueberzeugung von der Richtigkeit derselben aus Vernunft- und Offenbarungsgründen beizubringen, als, mit Beiseitelassung der wissenschaftlichen Erörterung der Principien, den materiellen Inhalt einiger Titel des corpus juris can. mehr summarisch anzugeben. Was Zallinger schon zu Ende des vorigen

---

[1]) S. oben S. 276. Wie allgemein anerkannt die Thatsache ist, daß die a. a. O. genannten kirchenrechtlichen Parthien nach dem System des hl. Alphonsus zur Moral gezählt werden, ist schon aus dem Umstande zu entnehmen, daß selbst namhafte Canonisten sich bei Behandlung dieser nämlichen Fragen zur weitern Begründung ihrer Entscheidungen, auf die dießbezüglichen Erörterungen der Moralisten berufen. So hat, um nur ein Beispiel anzuführen, der berühmte Löwener Kirchenrechtslehrer Dr. H. J. Feije in seinem gelehrten Werke: De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus (Lovanii, typ. C. Peeters, 1874) auf keine andern Auctoren so häufig verwiesen, als auf den hl. Alphonsus, Scavini, Kenrick, Gury und namentlich auf Ballerini, dessen scharfsinnige Adnotationes in Compend. Theol. mor. J. P. Gury so zu sagen bei jeder schwierigen Frage consultirt worden sind.

[2]) Vgl. oben S. 155, Anm. 5.

Jahrhunderts seinem Werke über das natürliche und öffentliche Kirchenrecht zur Begründung der Nothwendigkeit, auf der Universität die Principien genau und gründlich zu studiren, aus einem alten Kirchenvater als Motto voranschickte, das müssen wir heutzutag mit Recht wiederholen, und wo möglich noch schärfer betonen. Principia rerum, so ruft er den angehenden Rechtshörern zu, prius requirenda sunt, ut earum notitia plena haberi possit. Hat der Jüngling sich während seiner academischen Laufbahn in die wahren, leitenden Principien vertieft und ihre höchsten Gründe klar erfaßt, dann wird es ihm später ein Leichtes sein, sich hinsichtlich der im Leben auftauchenden Fragen zu orientiren und die noch offenen Lücken des materiellen Rechtes bei eintretenden Fällen auszufüllen. Tunc enim, so schließt die angezogene Auctorität, res facilius poterunt demum intelligi, quum earum origines discantur. Hat der junge Mann aber die Universität ohne ein klares Verständniß der Principien verlassen, dann wird er es — trotz absolvirten academischen Curses — kaum je mehr dahin bringen, die leitenden Grundsätze zu gewinnen, und wohl nie mehr so recht lernen, woran er sich bei den verschiedenen Schwankungen im öffentlichen Leben zu halten hat.

Also selbst auf die Gefahr hin, den kirchenrechtlichen Stoff während der kurzen Zeit von einem oder zwei Jahren nicht in seinem ganzen Umfange vorgetragen zu sehen, sind wir dafür, daß die Grundsätze des öffentlichen Rechtes der Kirche in einer eigenen Abhandlung aus dem natürlichen und positiv-göttlichen Rechte gründlich erörtert werden. Und weil in neuester Zeit Achtung gebietende katholische Auctoritäten die von Zallinger und Andern betonte Nothwendigkeit einer Bezugnahme auf das natürliche Recht, oder eines theilweisen Ausgehens von demselben bei der wissenschaftlichen Behandlung des öffentlichen Kirchenrechtes für unstatthaft erklärt[1]), und deßhalb auch das Naturrecht

[1]) Dr. Vering z. B. sagt mit Berufung auf Walter: ein natürliches Kirchenrecht würde zugleich eine Kritik des Kirchenrechtes sein; es läge zugleich darin eine Kritik der geoffenbarten Religion; die menschliche Vernunft würde sich zum Richter über die göttlichen Anordnungen aufwerfen. (Lehrbuch, S. 4.)

selbst aus der Reihe der Quellen des Kirchenrechtes gestrichen haben[1]), so möge es uns schließlich gestattet sein, zur nähern Begründung unserer bereits wiederholt ausgesprochenen gegentheiligen Ansicht noch ein paar kurze Bemerkungen hinzuzufügen[2]).

Was die hl. Kirche von der doppelten Erkenntniß, der natürlichen und übernatürlichen, und ihrem gegenseitigen Verhältnisse im Allgemeinen lehrt, das gilt auch im Besondern für unsern Fall. Glaube und Vernunft unterstützen sich gegenseitig, da die wahre Vernunft die Grundlagen des Glaubens darlegt, und von seinem Lichte erleuchtet die Erkenntniß der göttlichen Dinge sich angelegen sein läßt, der Glaube aber die Vernunft von Irrthümern befreit und vor Irrthümern bewahrt und dieselbe mit mannigfacher Erkenntniß ausstattet[3]). Die natürliche Vernunfterkenntniß göttlicher Dinge ist weder werthlos noch gefährlich für die Erforschung der geoffenbarten Wahrheiten; sie ist vielmehr eine unerläßliche Vorbedingung derselben: die Vernunft legt die Grundlagen des Glaubens dar (recta ratio fidei fundamenta demonstrat); beide Erkenntnißweisen stehen in nothwendiger Wechselbeziehung zu einander: Glaube und Vernunft unterstützen sich gegenseitig (fides et ratio opem sibi mutuam ferunt); weßhalb denn auch bei der dogmatischen, wie bei der practischen Theologie auf die natürliche Erkenntniß zurückgegriffen werden muß. Die wissenschaftliche Behandlung der Dogmatik verschmäht nicht die auf dem Wege vernünftiger Einsicht gewonnene Erkenntniß der göttlichen Dinge; sie ignorirt nicht die in der speziellen Metaphysik erzielten philosophischen Resultate; ja sie gebraucht um so emsiger und betont um so schärfer die philosophischen Beweise für die Existenz und die Eigenschaften Gottes, je frecher sich der Rationalismus gegen den positiven Glauben erhebt. In dem Maß, als der Rationalist die Offenbarung grund-

---

1) Siehe oben S. 281.

2) Ueber das Naturrecht und sein Verhältniß zum positiven Rechte vgl. Theodor Meyer: die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechtes, IV, 6. (Die Encyclica Papst Pius IX. v. 8. Dez. 1864. Stimmen aus Maria-Laach.) Freiburg. Herder. 1868.

3) Conc. Vat. Constit. *Dei Filius,* c. 4.

säßlich läugnet, in eben demselben drängt sich dem Theologen die unabweisbare Nothwendigkeit auf, zur Vertheidigung der Wahrheit an einem Beweismittel festzuhalten, dessen Gültigkeit und Kraft nach den Grundsätzen des Rationalismus selbst unbestritten ist; desto sorgfältiger müssen die philosophischen Gründe erörtert, vertheidigt und in ihr wahres Licht gestellt werden.

Aehnlich verhält es sich auch mit der wissenschaftlichen Behandlung des öffentlichen Kirchenrechtes. Das Positive schließt das Natürliche nicht aus; im Gegentheile opem sibi mutuam ferunt. Die aus den rechtmäßigen positiven Quellen geschöpfte Wissenschaft widerspricht nicht der natürlichen Erkenntniß des Gesellschaftsrechtes; sie darf das philosophische Kirchenrecht (wenn man die philosophischen Rechtssätze in ihrer Anwendung auf die kirchlichen Gesellschaftsverhältnisse so nennen will) nicht ignoriren oder als werthlos oder gefährlich verschmähen. Die Kirche ist ihrer Natur nach eine wirkliche Gesellschaft, societas perfecta (Syllab. prop. 19), eine vollkommene Gesellschaft, ein öffentliches Gemeinwesen; sie besitzt naturrechtlich alle jene Gewalten, Vollmachten und Befugnisse, die jeder vollkommenen Gesellschaft sowohl ihren Mitgliedern als auch allen andern Gesellschaften gegenüber ex ipso jure naturae zukommen. Welcher Art diese Rechte sind, wird aus dem natürlichen jus sociale philosophisch eruirt und streng bewiesen. Daraus aber, daß die Kirche zugleich ihrem Ursprunge, ihren Mitteln und ihrem höchsten Zwecke gemäß eine Gesellschaft übernatürlicher Ordnung ist, folgt nicht, daß sie aufhöre, eine wirkliche, aus Menschen bestehende, vollkommene Gesellschaft zu sein, und sich der ihr als solcher aus dem Naturrechte innewohnenden Vollmachten zu erfreuen [1]). Die Gnade hebt die Natur nicht auf [2]); sie erhebt sie vielmehr zu einer höhern Ordnung, sie kräftigt, läutert, ergänzt, vervollkommnet sie; und was sich im natürlichen Kirchenrechte vorfindet, das liest die positive katholische Kirchenrechtswissenschaft sorgfältig auf, beleuchtet, erweitert, ja erhebt es gleichermaßen auch ihrerseits — in seiner Anwendung auf die übernatürliche Gesellschaft der Kirche — zu einer höhern Ordnung, und läßt uns nicht

---

[1]) Vgl. Schneemann, Die kirchliche Gewalt und ihre Träger, SS. 14—15.

[2]) Quum gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei. S. Thom. Summ. I. q. 1. a. 8.

selten die logischen Consequenzen aus den Prinzipien des natürlichen Rechtes, auf die Kirche angewendet, bei der Lösung der schwierigsten Fragen in überraschender Klarheit schauen. Es möge für den kundigen Leser genügen, auf die Behandlung hinzudeuten, welche die Frage von dem Verhältnisse der Kirche zum Staat in gemischten Sachen bei den katholischen Pflegern des natürlichen Kirchenrechtes erfahren hat [1]). — Kurz, was der Theolog in seinem tractatus praeambulus in revelationem christianam besitzt, das hat, allerdings nur in analoger Weise, der katholische Canonist im jus ecclesiasticum naturale; und so wie wir bei wissenschaftlichen theologischen Disputationen zur Bekräftigung einer Wahrheit auch Vernunftgründe hören, ebenso müssen wir auch jede gründliche philosophische Erhärtung eines, wenn auch aus positiven Quellen bereits unerschütterlich feststehenden, Rechtssatzes stets mit Dank entgegen nehmen, und das, wie bereits oben (S. 278) bemerkt wurde, umsomehr in unsern Tagen, wo die Gegner der Kirche und ihres heiligen Rechtes den aus den positiven Offenbarungsquellen entnommenen Gründen jedwede wissenschaftliche Beweiskraft von vorneherein absprechen. Weit entfernt also mit H. Dr. Vering die Werthlosigkeit des natürlichen Kirchenrechtes als allgemein anerkannt zu proclamiren (S. 4.), fühlen wir uns vielmehr gedrungen, die unsterblichen Verdienste zu betonen, welche sich wie in früherer Zeit Jacob Zallinger und Genossen, so auch in unsern Tagen unter andern die verewigten großen Männer Taparelli und Tarquini um die kirchliche Rechtswissenschaft erworben, jener durch seine anerkannt klassischen considerazioni filosofiche sulla società cristiana, dieser durch seine weitverbreiteten Institutiones juris publici ecclesiastici. Die ungläubigen Gegner der Kirche mögen diese Leistungen vornehm ignoriren, oder auch einzelne, aus dem Zusammenhange herausgerissene und deßhalb leicht mißdeutbare Schlußfolgerungen verdrehen nnd verlästern: an das Ganze wagen sie sich nicht heran;

---

[1]) *Jurisprudentia naturalis* aliis disciplinis largiter dat mutuum, ut adeo, si qua existit jurium ambiguitas, aut si qua gravior in scholis controversia agitatur, ea vix habeat exitum, nisi dirimente naturali jure, aut certe quidem consilium ac velut lumen subministrante. (Jac. Zallinger, *de usu et systematica deductione juris naturalis et ecclesiastici publici,* §. 4.)

die durchsichtige Darstellung der sich aus den natürlichen, von Allen angenommenen Principien mit logischer Nothwendigkeit ergebenden Consequenzen getrauen sie sich nicht anzugreifen. Sie fühlen es instinctmäßig, daß im Lichte eines so gearteten philosophischen Kirchenrechtes die ganze Maigesetzgebung, selbst vom naturrechtlichen Standpunkte aus, wissenschaftlich gerichtet und verurtheilt ist. — Aber die große Gefahr des Mißbrauches der Philosophie, die mit dem Heranziehen des Naturrechtes verbunden ist? Soll der nicht besser durch einfaches Ignoriren des Naturrechtes, durch Streichung desselben aus der Reihe der Kirchenrechtsquellen, vorgebeugt werden? Wir glauben, darauf mit Nein antworten zu müssen. Das Gute ist nie abzuschaffen wegen etwaiger Mißbräuche, die damit getrieben werden können. Oder haben etwa die Lehrer der dogmatischen Theologie, um wiederum ein Analogon von dort zu entlehnen, sich durch den schreienden Mißbrauch, den die Rationalisten mit der Vernunft getrieben, je dazu bestimmen lassen können, die natürliche Vernunfterkenntniß der göttlichen Dinge — der Gefahr des Mißbrauches wegen — fahren zu lassen? Haben sie sich nicht vielmehr einstimmig gegen Bautain und die Traditionalisten erhoben, als diese im entgegengesetzten Extrem das Radicalmittel gegen den Unfug des Rationalismus gefunden zu haben glaubten, indem sie der individuellen Vernunft die Fähigkeit, zur Erkenntniß religiöser und sittlicher Wahrheiten zu gelangen, absprachen? Müßten da nicht auch die Vertreter des öffentlichen Rechtes der Kirche ein Aehnliches thun, wenn bei der wissenschaftlichen Behandlung desselben das Zurückgreifen auf das natürliche Recht, das theilweise Ausgehen von demselben, verpönt würde? Nicht die Anwendung der natürlichen Rechtssätze auf die religiöse Gesellschaft, nicht die naturrechtliche Begründung des öffentlichen Rechtes der Kirche oder das philosophische Kirchenrecht, sondern die mißbräuchliche Behandlung desselben ist zu verurtheilen; und was Meyer rücksichtlich des Naturrechtes überhaupt schreibt, das können wir namentlich in unserm Falle auf das richtig verstandene natürliche Kirchenrecht anwenden: das Naturrecht wegen eines möglicher Weise damit verbundenen oder auch wirklich erfolgten Mißbrauches aufgeben, heißt das göttliche Recht seines natürlichen Bundes-

genossen berauben und ohne Kampf eine Festung aufgeben, welche vielmehr mit vereinten Kräften zu behaupten wäre[1]). — Und wenn man sich zur Begründung der Ansicht von der Werthlosigkeit des natürlichen Kirchenrechtes auf die Auctorität Walters beruft, so ist dagegen zu bemerken, daß dieser um unsere Wissenschaft gewiß hochverdiente Mann sich hierin jedoch nicht weniger geirrt hat, als dort, wo er, im Uebereifer, die große Vollmacht des kirchlichen Lehramtes in's rechte Licht zu stellen, gegen die althergebrachte Zerlegung der Kirchengewalt in die beiden Bestandtheile der potestas jurisdictionis und ordinis seine These von der Dreitheiligkeit derselben, in die potestas ordinis, jurisdictionis und magisterii, aufbrachte[2]). Providendum est sollicita intentione, sagt unser Gesetzbuch mit Recht, ut non solum prava nullo modo, sed ne recta quidem *nimie et inordinate* proferantur. C. *Sit rector* 1. Dist. 43.

---

[1]) A. a. O. S. 151.
[2]) Vgl. oben S. 286.

Zur Geschichte der Beichte im Orient während der ersten vier Jahrhunderte.

Von Professor G. Bickell.

Die verhältnißmäßig seltene Erwähnung der sakramentalen Beichte in den ersten Jahrhunderten erklärt sich zwar für jeden Unbefangenen ganz befriedigend aus der damals weit längeren Dauer und größeren Beschwerlichkeit der Genugthuung, insbesondere auch aus ihrer theilweisen Oeffentlichkeit, wodurch das jetzt oft so gefürchtete geheime Bekenntniß als eine ganz leichte und geringfügige Verpflichtung erscheinen mußte, deren gewissenhafte Erfüllung kaum durch besondere Mahnungen eingeschärft zu werden brauchte. Dennoch dürfte es nicht nutzlos sein, einige bisher wenig oder gar nicht beachtete Zeugnisse aus dieser Periode für die Beichte zu erörtern, welche geeignet sind, auch über die schon bekannten ein klareres Licht zu verbreiten. Auf diese Weise wird sich uns ein dreifacher Beweis für die Nothwendigkeit des speciellen sakramentalen Sündenbekenntnisses ergeben; ein direkter aus den bestimmten Aussagen der Kirchenväter, daß alle schweren Sünden zum Zwecke ihrer Vergebung dem Priester bekannt werden müssen; ein indirecter aus der Thatsache, daß selbst gewisse freiwillig gebeichtete Sünden mit öffentlicher Kirchenbuße bestraft wurden, und daß dieß als eine besonders drückende Verpflichtung empfunden wurde, was ganz unerklärlich wäre, wenn man sich einfach durch Nichtbeichten aus der Verlegenheit hätte befreien können; endlich ein negativer, indem sich die Aufhebung des Bußpriesteramtes unter Nektarius als eine seit Jahrhunderten geschichtlich vorbereitete Abschaffung der öffentlichen Buße, nicht aber, wie viele protestantische

Polemiker behaupten, der geheimen Beichte herausstellt. Es wird sich nämlich aus dem Folgenden ergeben, daß die schon von Origenes angedeutete, von Aphraates entschieden ausgesprochene Tendenz, die öffentliche Buße zu beschränken, gegen Ende des vierten Jahrhunderts im Orient zur völligen Beseitigung derselben führte. Hierdurch wird die Maßregel des Nektarius der anekdotenhaften Isolirung, in der sie bisher aufgefaßt zu werden pflegte, entrückt und als Schlußstein in eine geschichtliche Entwickelung eingefügt, welche die Strenge der älteren Bußpraxis in Berücksichtigung der Zeitverhältnisse zu mildern suchte und ebendadurch die geheime Beichte immer mehr zum eigentlichen Höhepunkt des Bußsakramentes machte.

Die Verwaltung des Bußsakramentes während der vier ersten christlichen Jahrhunderte läßt sich in folgende Sätze zusammenfassen:

1) Jede Todsünde mußte in der geheimen sakramentalen Beichte einem Priester bekannt werden.

2) Einige derselben, nämlich die Thatsünden gegen Glauben, Leben und Keuschheit (idololatria, homicidium, moechia) [1], mußten durch öffentliche Buße gesühnt werden, welche der Bischof entweder allein oder mit seinem Presbyterium oder durch einen von ihm aufgestellten Bußpriester nach den Kanones verhängte.

3) Die öffentliche Buße bestand, abgesehen von privaten Andachtsübungen und Abtödtungen, wesentlich in dem stufenweise

[1] Diese Beschränkung ergibt sich aus den bekannten Stellen bei Tertullian, Pacian, Gregor von Nyssa, Augustin, Leo, vgl. auch Origenes, Hom. 17. in Genes. (Migne, Patrol. gr. XII, 256), wo Ruben als Typus der Unkeuschheit, Simeon des Mordes, Levi der Apostasie und Juda der Buße (Exomologesis) bezeichnet wird. Jedoch wurde gewaltsamer Raub, wobei der Angreifer zu eventueller Tödtung des Widerstand Leistenden entschlossen war, als eine Species des Mordes betrachtet und demgemäß mit öffentlicher Buße bestraft, während für die anderen Sünden der Habsucht keine kanonischen Strafen bestanden, sondern nur Almosen und ähnliche private Bußwerke vom Beichtvater auferlegt wurden (vgl. die epist. canon. des hl. Gregor von Nyssa bei Migne XLV, 233). Die Festsetzung öffentlicher Buße für Diebstahl in dem kanonischen Briefe des hl. Basilius, can. 71 (M. XXXII, 800) bezieht sich also wohl auf Raub. Die Strafbestimmungen in dem kanonischen Briefe des hl. Gregorius Thaumaturgus sind als außerordentliche Maßregeln zu betrachten. Uebrigens suchte man mit der Zeit immer mehr Unterabtheilungen, oft etwas künstlich, unter die drei kanonischen Verbrechen zu subsumiren.

gemilderten Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft. Zuerst mußten die Büßer als „Weinende" vor der Kirchenthüre stehen und die Eintretenden um ihre Fürbitte anflehen. Später durften sie als „Hörende" in der Vorhalle die Schriftlesungen und die Predigt anhören, nach deren Beendigung sie sich mit den Nichtchristen und der ersten Klasse der Katechumenen entfernten. Die „Liegenden" blieben noch bei der Entlassung der Katechumenen und Energumenen zurück, worauf auch sie die Fürbitte der Gemeinde in Prostration und das Handauflegungsgebet des Bischofs mit gebeugtem Haupte empfingen und alsdann entlassen wurden. Die „Stehenden" endlich durften zwar bei der Missa fidelium im Schiffe der Kirche zugegen sein, blieben aber von der Oblation und Kommunion ausgeschlossen [1]). Im Abendland scheint die zweite Station unbekannt und die erste nur von ganz kurzer Dauer gewesen zu sein; dagegen war hier den Büßern das Tragen des Ciliciums und die Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft geboten.

4) Die Genugthuung für alle nicht kanonischen Sünden bestand nur in privaten Bußwerken und in zeitweiliger Ausschließung von der hl. Kommunion nach Anweisung des Beichtvaters.

5) Die öffentliche Buße für kanonische Sünden wurde nicht nur im Falle der Notorietät auferlegt, sondern auch auf Denunciationen Dritter hin, wenn der Angeklagte im Bußgericht überführt wurde und sein Vergehen reumüthig bekannte. Solche Anzeigen

[1]) Die Liturgie der apostolischen Konstitutionen kennt, was bisher ganz übersehen ist, auch solche Büßer, welche noch bei dem sog. ersten Gebet der Gläubigen, nämlich der Litanei und Oration, bleiben durften, aber vor dem Offertorium mit den Worten entlassen wurden: „Die ihr das erste Gebet mitbetet, gehet weg" (VIII, 12). Ebenso scheint uns der 9. Bußkanon des Thaumaturgen Gregor verstanden werden zu müssen. Wahrscheinlich waren also in den drei ersten Jahrhunderten alle, die noch nicht communiciren durften, von der eigentlichen Opferfeier ausgeschlossen und mußten sich nach dem „ersten Gebet der Gläubigen" entfernen, während sie seit dem 4. Jahrhundert bei der ganzen Messe zugegen waren, theils um gewisse Verbrecher vor Entdeckung und bürgerlichen Strafen zu sichern, theils weil die Meßlitanei durch die damalige liturgische Umgestaltung abgekürzt, zerstückelt und versetzt wurde. Nach den apostolischen Konstitutionen fand das Gebet für die „Liegenden" und ihre darauf folgende Entlassung nicht nur in der Liturgie, sondern auch in Matutin (Laudes) und Vesper statt, was aber bald außer Gebrauch kam.

wurden dadurch befördert, daß über denjenigen, welcher eine ihm bekannt gewordene kanonische Sünde nicht denuncirte, eine eben so lange öffentliche Buße verhängt wurde, wie über den Sünder selbst [1]).

6) Ja sogar über solche, welche sich ganz freiwillig in der Beichte kanonischer Vergehen anklagten, wurde die öffentliche Buße, wenngleich meistens eine mildere und kürzere, verhängt und zwar als unerläßliche Bedingung der Absolution.

Da wir hier die orientalische Bußdisciplin der vier ersten Jahrhunderte nur mit Rücksicht auf die sakramentale Beichte besprechen, so lassen wir eine Menge Streitfragen unerörtert, welche sich nur auf die Genugthuung beziehen. Einige Fragen über die Absolution, namentlich ob dieselbe am Anfang oder während oder nach der Beendigung der Bußzeit ertheilt wurde, und ob in den beiden letzten Fällen die Beichte wiederholt werden mußte, ferner ob ein zur Auferlegung kanonischer Bußen nicht kompetenter Priester sein Beichtkind absolvirte unter der Bedingung, sich zur Abbüßung der kanonischen Strafen dem bischöflichen Bußgericht zu stellen, oder es anwies, seine Sünden vor diesem Gericht nochmals zu beichten, haben zwar eine indirekte Beziehung auf die Beichte, da es Dogma ist und stets war (vgl. Hieronymus, comment. in Matth. 16, 19), daß derselbe Priester das Absolutionsurtheil aussprechen muß, welcher das Bekenntniß des Pönitenten gehört hat, und zwar noch mit hinreichender Erinnerung an das Gehörte. Wegen der Spärlichkeit und Zweideutigkeit des Quellenmaterials sind aber diese Fragen so schwierig, daß sie eine eigene Abhandlung erfordern würden, und beschränken wir uns daher darauf, den beiden neuesten gründlichen Forschern auf diesem Gebiet beizustimmen, welche es wahrscheinlich gemacht haben, daß die Absolution in der Regel alsbald nach der Beichte gegeben wurde, und die Lossprechung nach Beendigung der Kirchenbuße nur einen kanonischen, keinen sakramentalen Charakter hatte [2]). Ja wir müssen hier noch weiter

---

[1]) Vgl. Basil. ep. can. III, can. 71 (M. XXXII, 801). Das Konzil von Elvira bedroht sogar diejenigen, welche zu spät denunciren, mit zweijähriger Kirchenbuße.

[2]) Vgl. Frank, die Bußdisciplin der Kirche, S. 750 ff. 804 ff.; Probst, Sakramente und Sakramentalien, S. 367 ff.

gehen als Frank, welcher (S. 822) behauptet, im Orient sei die sakramentale Absolution durch die erste Handauflegung beim Eintritt in die Station der „Liegenden“ ertheilt worden. Denn es läßt sich für diese Behauptung kein einziges altes Zeugniß beibringen, vielmehr waren die sämmtlichen, bei jedem Gottesdienst wiederholten Handauflegungen über die „Liegenden“ nur feierliche Fürbitten, gleichsam liturgische Absolutionen (nicht einmal kanonische, wie die Handauflegung am Schlusse der ganzen Bußzeit, welche von den Kirchenstrafen und dem Ausschluß aus der eucharistischen Gemeinschaft absolvirte), und die erste dieser Handauflegungen unterschied sich in keiner Weise von den folgenden. Da also die liturgischen Handauflegungen in der dritten Station gar nichts mit der Absolution zu thun haben, die kanonische Handauflegung vor der Zulassung zur hl. Kommunion aber ebensowenig die sakramentale Absolution ertheilen konnte (wie sich unwiderleglich daraus ergibt, daß sie auch über solchen Büßern vorgenommen wurde, welche in schwerer Krankheit kommunicirt und nach ihrer Wiedergenesung den Rest ihrer Bußzeit durchgemacht hatten), so bleibt uns nur die Annahme übrig, daß der Beichtvater die sakramentale Absolution regelmäßig gleich nach der Beichte gegeben habe. Ist es doch schon an sich fast undenkbar, daß man die Büßer während der vielen Jahre, die sie oft in den beiden ersten Stationen zubringen mußten, im Zustand der Todsünde gelassen habe!

Die oben aufgezählten sechs Punkte sind allgemein anerkannt, mit Ausnahme des ersten und letzten. Die Nothwendigkeit der sakramentalen Beichte wird im Verlaufe dieser Abhandlung aus den Zeugnissen der ältesten orientalischen Kirchenväter bewiesen werden; die Verpflichtung, auch geheime, freiwillig gebeichtete kanonische Vergehen durch öffentliche Buße zu sühnen, werden wir gleich hier als Praxis der ersten christlichen Jahrhunderte feststellen, weil sich daraus ein weiterer höchst wichtiger, wenn auch indirekter Beweis dafür ergibt, daß von jeher alle schweren Sünden dem Priester bekannt werden mußten. Wenn jene Verpflichtung von einigen Gelehrten bestritten wurde, so ließen sie sich hierbei wohl mehr von einem subjektiven Gefühl leiten, welchem ein solches Verfahren allzu hart erschien. Aber die unerbittlichen geschichtlichen Thatsachen machen jeden derartigen Zweifel unmöglich. Sowohl die Kanones der Konzilien, als auch die kanonischen Briefe der

Kirchenväter bezeugen einstimmig, daß das freiwillige Bekenntniß nur Milderung, aber nicht Erlaß der öffentlichen Buße erlangte. Schon der hl. Gregorius Thaumaturgus bestimmt im 8. Kanon seines Briefes, daß die des Einbruchs Schuldigen, wenn sie angeklagt und überführt würden, ihre Buße in der Station der „Weinenden", wenn sie sich aber freiwillig anzeigten, in der Station der „Liegenden" beginnen sollten; im 9. Kanon verweist er diejenigen, welche Gefundenes behalten hatten, im ersteren Falle unter die „Liegenden", im letzteren unter die „Stehenden". Der hl. Basilius nimmt nach can. 7 seines kanonischen Briefes an Amphilochius an, daß selbst für freiwillig gebeichtete Sünden eine Bußzeit bis zu 30 Jahren auferlegt werden könne; im 63. Kanon setzt er die Bußzeit für ein besonders schweres Verbrechen im Falle des freiwilligen Bekenntnisses auf 15 Jahre herab. Der hl. Gregor von Nyssa stimmt in dem kanonischen Briefe an Letojus hierin ganz mit seinem Bruder überein, indem er (vgl. Migne XLV, 229) das allgemeine Princip aufstellt, daß dem aus eigenem Antrieb Beichtenden eine gelindere Strafe auferlegt werden solle. Deßgleichen setzen schon die ältesten Konzilien für freiwillig bekannte Sünden nur ein geringeres Maß, nicht aber Erlaß der öffentlichen Buße fest. So bedroht das Konzil von Elvira einen Diakon, welcher durch Denunciation einer vor seiner Weihe begangenen, kanonische Buße fordernden Sünde überführt wird, mit fünfjähriger, wenn er sich aber selbst anklagt, mit dreijähriger Buße. Das Konzil von Neocäsarea erlaubte in can. 9 dem im gleichen Falle befindlichen Priester, wenn er ein freiwilliges Bekenntniß ablegte, die fernere Ausübung aller geistlichen Funktionen, mit Ausnahme des hl. Meßopfers, indem es von der Anschauung ausging, daß für den Kleriker die Suspension die Stelle der Excommunication vertrete.

Daß schon vor der Zeit des Thaumaturgen Gregor der Grundsatz, diejenigen, welche geheime Sünden beichteten, zur kanonischen Buße zu verpflichten, sowohl im Orient als im Occident volle Geltung hatte, ergibt sich aus den bestimmtesten Zeugnissen der ältesten kirchlichen Schriftsteller. Origenes setzt ihn voraus, wenn er lehrt, daß der Seelenarzt dem Beichtenden auflegen kann, seine Wunden der ganzen Gemeinde zu zeigen. Ohne ihn würde die schöne Schrift de poenitentia, welche Tertullian noch als Katholik

verfaßte, zu einem unverständlichen Gerede, da sie durchgängig die mit der kanonischen Buße verbundene öffentliche Beschämung vor den Menschen selbst bei ganz geheim gebliebenen Sünden als das unumgängliche Mittel, sich vor der Hölle zu retten, hinstellt. Bis nahe an die Grenze des apostolischen Zeitalters führt ihn der hl. Irenäus zurück, wenn er uns erzählt, daß einige von Häretikern im Geheimen entehrte Frauen der Verzweiflung anheimfielen, weil sie sich nicht entschließen konnten, ihre Verirrung auch durch öffentliche Buße zu sühnen. Man nahm also bei Auferlegung der kanonischen Buße auch auf die heftigste Abneigung der Pönitenten gegen diese Beschämung und Demüthigung keine Rücksicht. Nur Lebensgefahr konnte hier ein Entschuldigungsgrund sein, daher nach dem 34. Kanon des hl. Basilius die Ehebrecherinnen, mochten sie ihre Schuld gebeichtet haben oder derselben vor dem Bußgericht überführt worden sein, ihre Bußzeit gleich unter den „Stehenden" anfangen durften, wo man sie nicht von denen unterscheiden konnte, welche sich wegen nichtkanonischer Sünden oder auch aus Lauheit von der hl. Kommunion fern hielten; denn ihr Erscheinen in den drei früheren Stationen würde leicht den Verdacht des Gatten, eine gerichtliche Untersuchung und endlich die auf dieses Verbrechen gesetzte Todesstrafe herbeigeführt haben.

Nach Konstatirung dieser Thatsache fragen wir nun getrost jeden wahrheitsliebenden Forscher, ja jeden vernünftigen Menschen: Ist die Behauptung des Protestantismus, die alte Kirche habe das Bekenntniß vor dem Priester nicht als unerläßliche Bedingung zur Vergebung der Todsünden betrachtet, sondern auch die bloße Reue für hinreichend gehalten, mit dieser Praxis vereinbar? Die eiserne Strenge, mit welcher das christliche Alterthum den Sünder, welcher kanonische Vergehen freiwillig beichtete, gleichwohl zu der so beschämenden und beschwerlichen öffentlichen Buße anhielt, wäre, wenn das Beichtbekenntniß nicht Alle unter Strafe der ewigen Verdammniß verpflichtete, nicht nur eine grausame Ungerechtigkeit gegen den reuigen und aufrichtigen Büßer, nicht nur eine empörende Belohnung der pharisäischen Heuchelei, welche den inneren Moder durch Verschweigen vor menschlichen Augen übertüncht, sondern auch eine beispiellose Dummheit; denn es würde gewiß keinem Sünder eingefallen sein, geheime Uebertretungen zu beichten, um durch eine vielleicht zwanzig- oder dreißigjährige Buße Vergebung und Wieder-

nahme in die kirchliche Gemeinschaft zu erlangen, wenn er dieß alles ebenso gut durch einen Akt der Reue im „stillen Kämmerlein“ hätte erreichen können. Unter dieser Voraussetzung würde man nicht wissen, worüber man mehr staunen müßte; ob über die Naivität der alten Bischöfe und Konzilien, welche in ihren Bußkanones voraussetzen, daß Irgendjemand ein für sein Seelenheil überflüssiges Bekenntniß ablegen und sich dadurch öffentliche Buße zuziehen werde, oder über den zwecklosen Heroismus der Gläubigen, welche sich dennoch dieser Bürde unterzogen. Um die ganze Abscheulichkeit einer solchen Voraussetzung zu fühlen, denke man sich zwei Christen, welche im Geheimen dieselbe schwere Sünde begangen haben. Der Eine begnügt sich mit der Reue und geht ungestraft davon; der Andere beichtet und wird mit einer langen Kirchenbuße bestraft, von welcher er mehrere Jahre unter den „Weinenden“ zubringen muß. Während dieser Jahre muß der Büßer den andern Sünder, so oft dieser zum Gotteshaus geht, in der demüthigendsten Weise vor der Kirchenthüre um seine Fürbitte anflehen, der Andere aber verdankt seiner weisen Schweigsamkeit, daß er in allen Ehren und Ansehen zur Kommunion hinzutreten darf. Es genügt, die Konsequenzen der protestantischen Auffassung zu ziehen, um sie sogleich als eine in sich absurde und die alte Kirche beschimpfende Fiction zu verwerfen. Wenn Irenäus, Tertullian und die älteren Kirchenväter überhaupt lehren, die Weigerung, für ganz geheim gebliebene Sünden die kanonische Buße zu übernehmen, führe in die Hölle, so konnten sie gewiß nicht ahnen, daß man ihnen einst die stillschweigende Beschränkung unterschieben würde: falls Jemand nämlich so dumm ist, diese geheimen Sünden zu bekennen!

Das eben angeführte Argument ist schon so entscheidend, daß es keiner weiteren Verstärkung durch die sehr bedenkliche und unwahrscheinliche Annahme bedarf, es sei denjenigen, welche kanonische Vergehen beichteten, in den ersten Jahrhunderten regelmäßig oder doch häufig auch eine öffentliche Beichte vor der versammelten Gemeinde auferlegt worden. Das einzige ganz sichere Beispiel eines solchen Verfahrens erwähnt der hl. Leo in seinem 168. Briefe an die Bischöfe von Kampanien, Samnium und Picenum, aber nur um es als einen neu aufgebrachten, der apostolischen Regel widerstreitenden Mißbrauch entschieden zu tadeln und zu verbieten. Genau genommen, bestand selbst dieser Mißbrauch nicht in einer

öffentlichen Selbstanklage, sondern in der Vorlesung eines Verzeichnisses, welches die Vergehen jedes einzelnen kanonischen Büßers aufzählte. Wenn Johannes Klimakus sagt und durch ein Beispiel beweist, daß wir unsere Sünden auf Anordnung des Beichtvaters auch Anderen bekennen müssen, so ist dieß als eine ascetische Uebung für Ordensleute zu verstehen, um so mehr, als damals die öffentliche Buße überhaupt im Orient schon längst aufgehört hatte. Alle anderen Beweisstellen für die öffentliche Beichte erklären sich theils aus der Zweideutigkeit des Wortes Exomologesis, welches nicht nur die Beichte, sondern auch die öffentliche Buße bezeichnet, theils daraus, daß man sich eben durch Uebernahme dieser Buße thatsächlich eines kanonischen Vergehens anklagte[1]). Außer diesem thatsächlichen öffentlichen Bekenntniß fand übrigens in der Station der „Weinenden" auch ein mündliches, aber formloses statt. Indem nämlich der „Weinende" vor der Kirchenthüre die Eintretenden um ihre Fürbitte anflehte, bekannte er auch ihnen gegenüber, daß er gesündigt hatte, jedoch meistens im allgemeinen, und nur bei einigen notorischen Sünden, wie Apostasie und Mord, im besonderen. Daher wird im dritten Bußbrief des hl. Basilius, can. 56 (M. XXXII, 797) dem Mörder auferlegt, während der vier ersten von den zwanzig Jahren seiner Bußzeit unter den „Weinenden" vor der Kirchthüre zu stehen und die vorübergehenden Gläubigen um ihre Fürbitte zu ersuchen, indem er sein Verbrechen bekennt (ἐξαγορεύων τὴν ἰδίαν παρανομίαν). Es versteht sich von selbst, daß die letzten Worte nur von einem notorischen Mörder gelten, denn ein unentdeckt gebliebener würde sich ja durch ein solches Geständniß der weltlichen Strafgewalt verrathen haben, was stets sorgfältig vermieden wurde. Wenn jedoch zwei toletanische Konzilien (IV, can. 53; XIII, can. 10) diejenigen in den Klerus aufzunehmen verbieten, welche in Todesgefahr die Buße empfingen und sich dabei öffentlich nicht nur im Allgemeinen als Sünder, sondern als einer bestimmten Todsünde schuldig anklagten, so scheint

---

[1]) Die sonderbare Fiction, welche einige neuere Gelehrte zur Auflösung verschiedener Schwierigkeiten benützen wollen, als ob in den ersten Jahrhunderten auch Unschuldige freiwillig die öffentliche Buße übernommen hätten, kann sich auf kein einziges wirkliches Zeugniß stützen und ist an sich schon gegen alle Wahrscheinlichkeit.

hier nur der Fall in's Auge gefaßt zu sein, daß der Büßer im Angesichte des vermeintlich nahen Todes aus besonderer Zerknirschung auch vor den Umstehenden seine Sünden bekannte, was ihm dann allerdings den defectus famae zuzog.

Wir können nun zu dem Beweise übergehen, daß die sakramentale Beichte auch im christlichen Orient von jeher als unbedingt nothwendig zur Vergebung schwerer Sünden galt, wobei sich zeigen wird, wie in diesem Theile der Kirche schon früh immer entschiedener eine Milderung der alten strengen Disciplin, namentlich die Befreiung der geheimen, freiwillig gebeichteten Sünden von der öffentlichen Buße für räthlich befunden wurde, wodurch schließlich gegen Ende des vierten Jahrhunderts die Beseitigung der ganzen kanonischen Bußdisciplin herbeigeführt und der eigentliche Schwerpunkt des Bußsakramentes in das Beichtbekenntniß verlegt wurde. Ueber die Bußdisciplin der ältesten Zeit bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts lassen sich zwar nur wenige geschichtliche Zeugnisse beibringen, aber das grundlegende Wort des göttlichen Erlösers: „Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen; welchen ihr sie zurückbehaltet, denen sind sie zurückbehalten“ (Joh. 20, 23) verbürgt uns hinlänglich, daß die Kirche stets das specielle Sündenbekenntniß gefordert hat, ohne welches ihre Priester unmöglich dieses ihnen von Christus übertragene Urtheil fällen konnten. Diese Voraussetzung wird ausdrücklich durch den Brief des hl. Jakobus (5, 16) bestätigt; denn wenn der Apostel hier, nachdem er den Priestern vorgeschrieben hat, die Kranken unter Gebet zum Zwecke der Heilung und Sündenvergebung zu salben, alsbald fortfährt: „Bekennet also einander euere Sünden und betet für einander, auf daß ihr geheilt werdet“, so beweist die Rückbeziehung auf das Vorhergehende, daß nur eine Beichte der Kranken bei den herbeigerufenen Priestern gemeint sein kann. Die Vermuthung Döllinger's, in der apostolischen Zeit hätten wohl auch Laienpropheten absolvirt, und seine versteckte Andeutung, als sei damals das Sündenbekenntniß noch nicht obligatorisch gewesen [1]), sind ebenso willkürlich als gegen das Dogma verstoßend. Die Bußpraxis dieser ältesten Zeit glich wahrscheinlich weit mehr der durch Nektarius eingeführten, in welcher das Bekenntniß den hervorragendsten Bestandtheil bildete,

[1]) Christenthum und Kirche, S. 346.

als der seit Mitte des zweiten Jahrhunderts ausgebildeten strengeren mit ihrer langen und schweren öffentlichen Genugthuung. Wir schließen dieß zunächst aus den Beispielen jenes Korinthiers, welcher eine Ehe mit seiner Stiefmutter attentirt hatte und von dem hl. Paulus nach kaum halbjähriger Ausschließung wieder in die Kirchengemeinschaft zugelassen wurde, und des von dem hl. Johannes bekehrten Jünglings, welcher alle möglichen Laster, sogar Raub und Mord, begangen hatte und doch wegen seiner außerordentlichen Reue nur eine ganz kurze Zeit in Gebet und Fasten Buße zu thun brauchte, so lange sich nämlich der Apostel wegen einer bestimmten Angelegenheit vorübergehend in dessen Heimatsstadt aufhielt [1]). Ein noch stärkerer Beweis hierfür ist der eigenthümliche Sprachgebrauch, welchen wir seit Irenäus bezüglich der Worte ἐξομολογεῖσθαι und ἐξομολόγησις finden, indem dieselben nicht nur das Sündenbekenntniß, sondern auch die kanonische Buße bezeichnen. Das Wort exomologesis ging sogar als Kunstausdruck in die lateinische Kirchensprache über, in welcher es seit Tertullian vorwiegend die öffentliche Buße, selten das Bekenntniß bezeichnet. Da nun der Ausdruck Exomologesis (Bekenntniß) an sich ganz ungeeignet zur Bezeichnung der öffentlichen Buße ist, so muß er in einer Zeit entstanden sein, in welcher das Sündenbekenntniß noch so sehr den hauptsächlichsten und auffallendsten Akt des Bußsakramentes bildete, daß man dieses ganze Sakrament danach benennen konnte, ähnlich wie man es jetzt gewöhnlich „Beichte“ nennt. Demgemäß finden wir auch in der ältesten Zeit nirgends ἐξομολογεῖσθαι in der Bedeutung „öffentliche Buße thun“, sondern nur im Sinne des wirklichen Sündenbekenntnisses; so durchgängig im neuen Testament (vgl. Apostelgesch. 19, 18; Jak. 5, 16 u. s. w.), sowie bei den apostolischen Vätern. In diesem Sinne sagt der Verfasser des Barnabasbriefes, c. 19: „Bekenne deine Sünden, komme nicht mit bösem Gewissen zum Gebet“, und der des zweiten Klemensbriefes, c. 8: „So lange wir noch in dieser Welt sind, lasset uns von ganzem Herzen für unsere im Fleische begangenen Sünden Buße thun, damit wir von dem Herrn errettet werden, so lange wir Zeit zur Buße haben; denn nach unserem Ausgang

[1]) Noch in den apost. Konstit. (II, 16) wird den Büßern nur Fasten und Ausschließung von der Kirchengemeinschaft auf 2 bis 7 Wochen angedroht.

aus der Welt können wir im Jenseits nicht mehr bekennen oder Buße thun". An diesen Stellen kann ἐξομολογεῖσθαι nur „beichten" bedeuten.

Die strenge kanonische Bußdisciplin und ihr Verhältniß zur sakramentalen Beichte tritt uns zuerst deutlich beim hl. Irenäus entgegen, und zwar an mehreren Stellen seiner Schrift adversus haereses, wo er die durch gewisse Häretiker in Kleinasien und Gallien verführten Frauen erwähnt. Im 6. Kap. des ersten Buches (M. VII, 508) sagt der Heilige von den Gnostikern überhaupt: „Einige von ihnen entehren heimlich (λάθρα) die von ihnen unterrichteten Weiber, wie denn oft die von einigen derselben betrogenen nach ihrer Rückkehr zur Kirche Gottes nebst den übrigen Verirrungen auch dieses gebeichtet haben (καὶ τοῦτο ἐξωμολογήσαντο)". Im 13. Kap. (M. 588) beschreibt er insbesondere das Unwesen eines Häresiarchen Markus, welcher viele Frauen zur Irrlehre und Sünde verleitet hatte, und fügt hinzu: „Diese haben häufig nach ihrer Bekehrung zur Kirche Gottes bekannt (ἐξωμολογήσαντο), daß sie von ihm auch leiblich entehrt worden seien und eine heftige Leidenschaft für ihn gehegt hätten". Nachdem er dann als einzelnes Beispiel eine von diesem Erzketzer entführte verheirathete Frau aus Kleinasien erwähnt hat, welche nach ihrer Bekehrung die ganze übrige Lebenszeit in der Exomologese zubrachte (τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη διετέλεσε), so schildert er das Treiben der Schüler dieses Markus, wie folgt (M. 592): „Auch in unseren Gegenden an der Rhone haben sie viele in ihrem Gewissen gebrandmarkte Weiber bethört, von welchen einige zwar auch öffentlich bekannten (αἱ μὲν καὶ εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦνται), andere aber, weil sie sich dessen schämten, im Stillen am Leben in Gott verzweifelten, indem sie theils ganz abfielen, theils hin und her schwankend, wie es im Sprichwort heißt, weder drinnen noch draußen waren".

Es ist zunächst klar, daß das Wort ἐξομολογεῖσθαι an den beiden ersten Stellen „beichten" bedeuten muß, da es in der Bedeutung „Kirchenbuße thun" unmöglich die zu büßende Sünde im Akkusativ oder Infinitiv bei sich haben könnte. Ebenso klar ist, daß demselben Wort an der dritten Stelle die letztere Bedeutung zukommen muß; denn die bekehrte Sünderin beichtete ja nicht bis zu ihrem Tode fortwährend, sondern unterzog sich den kanonischen

Bußübungen. An der vierten Stelle endlich ist zwar zunächst auch von der kanonischen Buße die Rede, daher die Beisetzung eines Akkusativs, wie vorher *τοῦτο*, zu *ἐξομολογοῦνται* absichtlich vermieden ist; jedoch ist insofern eine Anspielung auf die erste Bedeutung des Wortes nicht zu verkennen, als der Satz: „Einige haben auch die öffentliche Exomologese (nämlich die kanonische Buße) übernommen“ zugleich die nothwendige Voraussetzung in sich schließt: Alle hatten sich der geheimen Exomologese (d. h. der sakramentalen Beichte) unterzogen. Aus der Darstellung des hl. Irenäus ergibt sich also folgender Hergang der Sache. Alle jene Frauen hatten gebeichtet, denn sonst hätte man ja ihre im Geheimen begangenen Sünden gar nicht erfahren und sie auch nicht dafür zur kanonischen Buße anhalten können; überdieß sagt es Irenäus ausdrücklich, wie eben bemerkt. Die Beichtväter legten ihnen als Genugthuung eine, wahrscheinlich wie in dem obigen Falle lebenslängliche, öffentliche Buße auf, aus deren Dauer man ohne Zweifel schließen konnte, daß sie nicht nur wegen Häresie bestraft wurden. Einige erfüllten diese Bedingung, andere konnten sich nicht dazu entschließen und blieben also im Zustand der Todsünde, weil sie die streng verpflichtende Satisfaction nicht leisten wollten. Von diesen wieder fielen einige vollständig ab, andere blieben unschlüssig, ob sie sich der kanonischen Buße unterwerfen sollten, und waren so weder innerhalb noch außerhalb der Kirche. Aus letzteren Worten schließt Probst, daß sie alsbald nach der Beichte die sakramentale Absolution empfangen hätten, da sie sonst eben einfach außerhalb der Kirche gewesen wären.

Den klarsten Einblick nicht nur in die Lehre der ersten christlichen Jahrhunderte über die Beichte, sondern auch in die dießbezügliche Praxis, verschafft uns Origenes, welcher wiederholt darauf zurückkommt, daß alle schweren Sünden dem Priester bekannt werden müssen, und daß dieser zu bestimmen hat, ob sie der öffentlichen Buße zu unterziehen sind. Wir stellen zunächst seine entscheidendsten Aeußerungen über diesen Gegenstand zusammen. In seiner Schrift De oratione, c. 28 (Migne XI, 529) sagt er: „Ebenso (wie die jüdischen Priester) wissen also auch die Apostel und die den Aposteln ähnlich Gewordenen, als Priester nach dem großen Hohenpriester, da sie die Wissenschaft der göttlichen Heilkunst erlangt haben, vom Geiste belehrt, für welche, wann, und

wie Sündopfer dargebracht werden müssen, und nicht minder, für welche dieß nicht geschehen darf". Das Bekenntniß vor dem Priester, welches an dieser Stelle vorausgesetzt wird, fordert er ausdrücklich in der zweiten Homilie über den Levitikus (M. XII, 418), wo er die Beichte mit folgenden Worten als das siebente Mittel der Sündenvergebung [1]) beschreibt: „Es gibt noch eine siebente, freilich harte und mühsame, Vergebung der Sünden durch die Buße, indem der Sünder sein Lager mit Thränen benetzt, und ihm Zähren zur Speise werden bei Tag und Nacht, und er sich nicht schämt, seine Sünde dem Priester Gottes anzuzeigen und bei ihm Heilung zu suchen". In der folgenden Homilie (M. XII, 429) hebt Origenes namentlich die unbedingte Nothwendigkeit des Sündenbekenntnisses also hervor: „Höre, was die Ordnung des Gesetzes vorschreibt: Wenn er in einem dieser Dinge gesündigt hat, so soll er die Sünde, welche er begangen hat, aussprechen. Hierin liegt ein wunderbares Geheimniß, daß er befiehlt, die Sünde auszusprechen. Denn alles, was wir thun, muß auf jeden Fall ausgesprochen und hervorgebracht werden. Wenn wir etwas im Geheimen ausführen, wenn wir es nur in Worten oder sogar in der Verborgenheit der Gedanken begehen, alles muß bekannt gemacht, alles vorgebracht werden [2]). Es wird aber von demjenigen vorgebracht, welcher sowohl der Urheber als auch der Anreizer zur Sünde ist. Denn dieser treibt uns jetzt zum Sündigen an und verklagt uns dann, nachdem wir gesündigt haben. Wenn wir ihm also bei Lebzeiten zuvorkommen und unsere eigenen Ankläger werden, so entgehen wir der Bosheit des Teufels, unseres

---

[1]) Es versteht sich von selbst, daß die Angabe der sechs anderen Mittel keineswegs die Beichte als entbehrlich hinstellen soll; denn diese Mittel beziehen sich entweder auf die Sünden vor der Taufe, oder auf läßliche Uebertretungen, oder auf den Nothfall, oder endlich sollen sie die Beichte nicht ersetzen, sondern mit ihr verbunden werden.

[2]) Diese Stelle beweist auf's klarste, daß auch die in Gedanken begangenen Todsünden nothwendiger Gegenstand der Beichte waren. Daß man im Occident ebenso dachte, zeigen die bekannten Zeugnisse Tertullian's (de poenit., c. 3: non facti solum, verum et voluntatis delicta poenitentia purganda) und Cyprian's, welcher (de lapsis, c. 28) berichtet, daß die Gläubigen auch nur beabsichtigte, aber nicht ausgeführte Akte der Verleugnung bei den Priestern beichteten.

Feindes und Anklägers. Siehe also ein, wie das Aussprechen der Sünde Vergebung der Sünde verdient! Denn wenn wir dem Teufel in der Anklage zuvorkommen, so kann er uns fernerhin nicht mehr anklagen; und wenn wir unsere eigenen Ankläger werden, so verhilft uns dieses zum Heil; wenn wir aber warten, bis wir vom Teufel angeklagt werden, so gereicht uns diese Anklage zur Strafe. Denn er wird diejenigen zu Gefährten in der Hölle erhalten, welche er als Gefährten im Sündigen erwiesen hat". In der 15. Homilie über Levitikus (M. XII, 560) unterscheidet Origenes die kanonischen Sünden, für welche die öffentliche Buße nur einmal gestattet sei, von anderen Todsünden (aliqua culpa mortalis), für welche man stets Buße thun dürfe. Daß die Buße für solche nichtkanonische Todsünden vor allem in dem Bekenntniß bestanden habe, sehen wir aus seiner fünften Homilie über Jeremias (M. XIII, 308), welche zugleich zeigt, wie die Zweideutigkeit des Wortes ἐξομολόγησις, nachdem es auch zur Bezeichnung der öffentlichen Buße verwendet wurde, den Gebrauch anderer Ausdrücke, wie κατηγορία oder ἐξαγόρευσις veranlaßte, welche ausschließlich das eigentliche Sündenbekenntniß bezeichneten. Hier erklärt nämlich Origenes die Worte Jerem. 3, 25: „Wir haben vor unserem Gott gesündigt" von der Exomologesis oder der oft 15 Jahre dauernden öffentlichen Buße für seitdem nicht wieder begangene kanonische Sünden, die folgenden Worte „von unserer Jugend an bis auf diesen Tag" von der Anklage (κατηγορία) der häufigen Sünden. In der 10. Homilie über Numeri findet sich Folgendes (M. XII, 638): „Die Heiligen thun Buße für ihre Sünden, empfinden Schmerz über ihre Wunden, erkennen ihre Fehltritte, suchen den Priester auf, bitten um Heilung, verlangen die Reinigung durch den Priester." Diese Stelle beweist im Verein mit den beiden zuerst angeführten hinlänglich, daß Origenes unter dem Seelenarzt, welchem der Büßer seine Wunden entdecken soll, nur den Priester versteht, nicht aber einen „schriftkundigen Laien", wie noch Steitz nach dem Vorgange altprotestantischer Polemiker zu behaupten wagt, während selbst der eifrige Lutheraner Zezschwitz eingesteht, daß nur die konfessionelle Antipathie zu einer solchen Verdrehung der klarsten Thatsachen verleiten könne. Ausdrücklich hebt Origenes hervor, daß das bloße Bekenntniß vor Gott nicht genüge, in der 17. Homilie über Lukas (M. XIII, 1846): „Wenn

wir dieses thuen und unsere Sünden offenbaren, nicht nur vor Gott, sondern auch vor denen, welche unsere Wunden und Sünden heilen können, so werden unsere Vergehen von demjenigen getilgt, der gesagt hat: Siehe, ich werde tilgen deine Ungerechtigkeiten, wie eine Wolke, und deine Sünden, wie einen Nebel."

Schön führt Origenes die vom Heiland dem Priesterthum übertragene Vollmacht zur Vergebung der reuig gebeichteten Sünden in seiner ersten Homilie über den 37. Psalm aus (M. XII, 1369): „Jener (Christus) ist zwar der höchste Arzt, welcher jede Schwäche und Krankheit heilen kann; doch auch seine Jünger Petrus oder Paulus sind Aerzte, sowie die Propheten und alle in der Kirche zu Nachfolgern der Apostel Eingesetzten, welchen die Sorge für die Heilung der Wunden übertragen ist, da sie Gott in seiner Kirche zu Seelenärzten bestimmt hat; denn unser Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern erwartet seine Buße und Bitte. Ferner zeigt uns auch dieser jetzt vorgelesene Psalm, wie und in welcher Gesinnung wir bitten und den Arzt wegen unserer Schmerzen und Krankheiten anflehen sollen, wenn wir uns etwa von Vergehungen übereilen lassen. Wenn uns also der Feind überrascht und unsere Seele mit seinen feurigen Pfeilen verwundet hat, so belehrt uns dieser Psalm, daß wir die Sünde, nachdem sie begangen ist, beichten müssen."

Die eigentlich klassische Stelle, in welcher uns der große Alexandriner am anschaulichsten schildert, in welchem Verhältniß die sakramentale Beichte zu der damaligen Bußdisciplin stand, findet sich in der zweiten Homilie über denselben Psalm (M. XII, 1386). Zur Erklärung des 19. Verses bemerkt er nämlich: „Daß unter dem Aussprechen der Ungerechtigkeit das Bekenntniß der Sünde zu verstehen sei, haben wir schon oft gesagt. Siehe also, wie uns die göttliche Schrift lehrt, daß man die Sünde nicht im Inneren verheimlichen darf. Denn etwa ebenso wie die, deren Magen durch unverdauliche Speisen oder überflüssige Feuchtigkeit oder Verschleimung heftig belästigt wird, durch Erbrechen Erleichterung finden, ebenso werden auch diejenigen, welche gesündigt haben, wenn sie die Sünde verbergen und in sich zurückbehalten, innerlich beängstigt und von dem Schleim und der Feuchtigkeit der Sünde fast erstickt. Wer aber sein eigner Ankläger wird, indem er sich selbst verklagt und beichtet, der speit ebendadurch sein Ver-

brechen aus und überwindet die ganze Ursache der Krankheit. Nur mußt du sorgfältige Umschau halten, wem du deine Sünde bekennen sollst! Erforsche zuerst den Arzt, welchem du die Ursache deines Leidens auseinandersetzen mußt, ob er verstehe, mit dem Schwachen schwach zu werden, mit dem Weinenden zu weinen, ob er die Kunst des Mittrauerns und Mitleidens kenne, auf daß du den Ausspruch eines solchen, welcher sich zuvor als einen erfahrenen und barmherzigen Arzt erwiesen hat, ausführest und den von ihm gegebenen Rath befolgest! Wenn er urtheilt und voraussieht, dein Leiden sei ein solches, daß es in der Versammlung der ganzen Gemeinde auseinandergesetzt und geheilt werden müsse, weil dadurch die Anderen erbaut werden und auch du selbst leicht geheilt werden könnest, so muß dieß nach sorgfältiger Ueberlegung und auf den sehr verständigen Rath jenes Arztes ausgeführt werden."

Aus den obigen Stellen, die sich leicht noch vermehren ließen, ergibt sich mit Evidenz, daß nach Origenes alle schweren Sünden zunächst in der sakramentalen Beichte bekannt werden mußten und daß auch die öffentliche Buße nur als eine in gewissen Fällen vom Beichtvater aufzuerlegende Satisfaction betrachtet wurde. Daß diese öffentliche Genugthuung nach der Anweisung des Beichtvaters auch für ganz geheime, freiwillig bekannte Sünden geleistet werden müsse, darüber ist Origenes mit dem hl. Irenäus ganz einverstanden. Gleichwohl bemerken wir bei jenem schon ein Streben nach Milderung der alten Strenge; während Irenäus als etwas ganz Selbstverständliches bemerkt, jene Frauen, welche sich der Beschämung durch die öffentliche Buße nicht unterziehen wollten, seien dadurch der Hoffnung auf die Seligkeit verlustig gegangen, ist Origenes offenbar einer Beschränkung der öffentlichen Buße für geheime und freiwillig gebeichtete Sünden geneigt und räth daher zur Wahl eines einsichtsvollen und mitleidigen Beichtvaters, welcher nur nach sorgfältiger Ueberlegung und wenn dadurch ein wirklicher geistlicher Nutzen zu hoffen ist, den Pönitenten zur Uebernahme der kanonischen Buße verpflichten soll.

Was bei Origenes nur leise angedeutet ist, spricht ein Jahrhundert später ein syrischer Kirchenvater auf das nachdrücklichste und entschiedenste aus. Es ist dieß Jakob Aphraates, Bischof im Kloster des hl. Matthäus bei Mossul, dessen im Jahre 337 verfaßte Abhandlung über die Buße bis vor kurzem nur in einer

armenischen Uebersetzung bekannt und fälschlich dem hl. Jakob von Nisibis zugeschrieben war. Nachdem Dr. Wright den syrischen Originaltext herausgegeben hat, ist die Abhandlung über die Buße nebst sieben anderen von mir für die Thalhofer'sche Bibliothek der Kirchenväter in's Deutsche übersetzt worden[1]). Auch Aphraates bedient sich mit Vorliebe des dem Origenes so geläufigen Bildes vom Seelenarzt, der die Wunden der Sünde zu heilen beauftragt ist. Dieses Bild bietet ihm reiche Gelegenheit, die Nothwendigkeit des Sündenbekenntnisses vor dem Priester hervorzuheben. So heißt es auf S. 86: „Der im Kampfe Verwundete schämt sich nicht, sich einem kundigen Arzte zu zeigen und anzuvertrauen; denn wenn ihn auch der Feind überwunden und verletzt hat, so weist ihn doch der König nach seiner Heilung nicht zurück, sondern reiht ihn wieder in sein Heer ein. Ebenso darf sich auch der Mensch, welchen der Teufel verwundet hat, nicht schämen, seine Sünde zu bekennen, sie zu verlassen und um das Heilmittel der Buße zu bitten. Denn wer sich schämt, seine Wunde zu zeigen, bekommt den Krebs, wodurch sich der Schaden über seinen ganzen Leib ausbreitet. Wer sich dagegen nicht schämt, dessen Wunde wird geheilt, und er kann wieder in den Kampf zurückkehren. Wer sich aber den Krebs zugezogen hat, der kann nicht wieder geheilt werden und die ausgezogene Rüstung nicht wieder anlegen. So gibt es auch für den in unserem Kampfe Ueberwundenen dadurch eine Rettung und Heilung, daß er sagt: ich habe gesündigt, und die Buße verlangt. Wer sich aber schämt, kann nicht geheilt werden, weil er seine Wunden dem Arzte nicht zeigen will, der die zwei Denare empfangen hat, wodurch er alle Verwundeten heilt." Diese zwei Denare sind die, welche der barmherzige Samaritaner dem Gastwirthe zur weiteren Verpflegung des Beraubten gab, und bezeichnen hier die Binde- und Lösegewalt, welche Christus dem Priesterthume seiner Kirche für die nach der Taufe in Sünden verfallenen Gläubigen übertragen hat.

Man kann die unbedingte Pflicht, alle schweren Sünden dem Priester zu beichten, nicht schärfer und eindringlicher hervorheben, als hier geschieht. Die falsche Scham, vor welcher Aphraates

---

[1]) Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive, S. 85—103.

warnt, ist hier schon ganz dieselbe, welche die Prediger unserer Zeit in's Auge fassen, nämlich die Scheu vor der geheimen sakramentalen Beichte, während sich die sonst sehr ähnlichen Wendungen bei Tertullian vorzugsweise auf die Scheu vor der öffentlichen Buße beziehen. Dieß wird noch bestätigt durch die folgende Anrede an die Beichtväter, welche diesen die dreifache Pflicht vorhält, ihr Pönitenten zu einer aufrichtigen Beichte zu bewegen, alle reuigen Beichtkinder zu absolviren und niemanden wegen geheimer und in der Beichte bekannter, ja nicht einmal wegen denuncirter und eingestandener Sünden zur öffentlichen Buße anzuhalten, um nicht die Gläubigen bei den Feinden der christlichen Kirche in schlimmen Ruf zu bringen. Aphraates fährt nämlich fort (S. 87): „Es geziemt sich aber, daß auch ihr Aerzte, Schüler jenes unseres allerheiligsten Arztes, die Arznei den derselben Bedürftigen nicht verweigert. Wer euch seine Wunde zeigt, dem gewähret das Heilmittel der Buße; und wer sich schämt, euch sein Leiden zu zeigen, den warnet, daß er es nicht vor euch verberge! Wenn er es euch dann aufgedeckt hat, so stellet ihn nicht bloß, damit nicht um seinetwillen auch die Siegreichen von unseren Feinden und Hassern für Unterlegene gehalten werden! Denn wenn aus einer Heerschaar Getödtete fallen, so rechnen dieß die Feinde Allen als Niederlage an. Umgekehrt suchen die unverletzt Gebliebenen die Wunden ihrer verwundeten Kameraden zu heilen und offenbaren sie nicht ihren Feinden. Denn wenn sie dieselben einem Jeden kund thun würden, so würde ja das ganze Heerlager dadurch in schlechten Ruf kommen. Aber auch der König als höchster Kriegsherr zürnt über diejenigen, welche sein Heer bloßstellen, und sie erhalten von ihm härtere Schläge, als die im Kriege Verletzten erlitten hatten".

Nach dieser energischen Mißbilligung der Heranziehung freiwillig bekennender oder überführter Sünder zur kanonischen Buße dringt Aphraates abermals auf die Vollständigkeit und Aufrichtigkeit des sakramentalen Sündenbekenntnisses, welches ihm bereits ganz als der wichtigste und schwierigste, nicht genug einzuschärfende Bestandtheil des Bußsakramentes erscheint. Daher sagt er (S. 88): „Wenn jedoch die Verwundeten ihre Wunden nicht zeigen wollen, so kann die Aerzte kein Tadel treffen, daß sie die Verletzungen der Kranken nicht geheilt hätten. Und wenn die Verletzten ihr Leiden verbergen wollen, können sie fortan die Rüstung nicht mehr tragen,

weil sie sich den Krebs zugezogen haben. Wenn sie dennoch, obgleich sie am Krebs leiden, es wagen, die Rüstung anzulegen und in den Kampf zu ziehen, so macht ihnen der Panzer heiß, ihre Wunden faulen und eitern, und sie müssen sterben. Wenn dann diejenigen, vor welchen sie ihre Wunden verheimlicht hatten, ihre Leichen auffinden, so spotten sie über die ganze Verstellung Jener, welche die Schmerzen ihrer Wunden verhehlt hatten, und gestatten nicht einmal, daß sie des Begräbnisses gewürdigt werden, indem man sie als böse und freche Thoren betrachtet. Doch auch wer seine Wunde gezeigt hat und geheilt worden ist, möge die geheilte Stelle sorgfältig schonen, damit er nicht abermals an derselben verletzt werde! Denn die Heilung eines zum zweitenmale Verwundeten ist selbst für einen kundigen Arzt schwierig."

Auch auf S. 92 findet sich eine Ermahnung an die Beichtväter, welche Aphraates hier „Inhaber der Schlüssel zu den Himmelsthoren" nennt und geradezu vor Ausschließung der Büßer aus der Kirchengemeinschaft warnt, weil diese dadurch nur vollständig vom Teufel überwunden würden.

Gegen Ende der Abhandlung spricht Aphraates von Mönchen, welche ihren Gelübden untreu geworden waren, und fährt fort (S. 102): „Obwohl sie schuldig sind, suchen sie sich dennoch für gerecht auszugeben. Obgleich uns ihre Sünden bekannt sind, wollen jene, die in dieser verkehrten Gesinnung verharren, doch nicht zur Buße hinzutreten, und sterben so wegen ihrer falschen Scham des zweiten Todes, ohne an die Erforschung ihres Gewissens zu denken." Es ist hier ohne Zweifel von solchen die Rede, welche beim Bischof denuncirt waren, sich aber weigerten, ihre Schuld einzugestehen und durch eine reumüthige Beichte zu sühnen. Dann wendet er sich wieder mit folgenden Worten gegen zu große Strenge in der Bußdisciplin: „Wiederum gibt es Andere, welche zwar ihre Sünden bekennen, denen aber keine Buße bewilligt wird. O Hausverwalter Christi, gewähre deinem Mitbruder die Buße und bedenke, daß dein Herr die Büßer nicht zurückwies!"

Bei Aphraates finden wir die Richtung, welche sich in ihren Anfängen bei Origenes zeigt und die Beschränkung der öffentlichen Kirchenbuße auf notorische Verbrechen anstrebte, schon fast völlig ausgebildet. Die Veränderungen, welche die Bußdisciplin im Orient durch Nektarius erfuhr, entsprechen ganz seinen Anschauungen, für

deren praktische Durchführung auch Aphraates gewiß schon zu seiner Zeit und in seinen Kreisen gewirkt hat, da er ein höchst einflußreicher Bischof war, wie ihn denn eine Synode zu Seleucia mit der Abfassung einer Encyclica an die persische Christenheit beauftragte. Sehr lehrreich ist es nun zu beobachten, wie mit der Beschränkung der öffentlichen Buße sogleich die sakramentale Beichte stärker hervortritt, nicht als ob sie früher nicht vorhanden gewesen wäre, sondern weil sie neben der viel beschwerlicheren und beschämenderen kanonischen Buße als eine sehr erträgliche Bürde erschien. Während daher jene bei den Kirchenvätern so häufigen Beweggründe zur Beichte und Buße (wie: Bekennen oder brennen, Besser jetzt eine freiwillige Beschämung erleiden, als dereinst vor aller Welt zu Schanden werden, Für das ewige Heil darf uns nichts zu schwer sein, Wir können wohl die Menschen, aber nicht Gott durch Schweigen täuschen, Die verschwiegene Sünde ist wie ein verheimlichtes Geschwür, Durch das Bekenntniß wird die Sünde wie eine unverdauliche Speise ausgestoßen) sich bei Tertullian direkt auf die vom Beichtvater auferlegte öffentliche Buße beziehen, wendet sie schon Origenes [1]) zuweilen, Aphraates immer auf das sakramentale Bekenntniß an.

Ein merkwürdiges Zusammentreffen ist es, daß gerade die einzigen orientalischen Sekten, welche die Beichte ganz oder fast ganz aufgegeben haben, nämlich die nestorianische und die koptisch-monophysitische, in den beiden Ländern entstanden sind, welchen die Hauptzeugen für die sakramentale Beichte, Origenes und Aphraates angehören. Die Kopten, bei welchen die Beichte so gut wie verschwunden ist, können aus den Schriften des Origenes überführt werden, daß ihre rechtgläubigen Vorfahren zu Anfang des dritten Jahrhunderts das sakramentale Bekenntniß vor dem Priester als unerläßlich zur Vergebung der Sünden ansahen. Freilich ist dieß

[1]) Daneben gebraucht auch Origenes noch häufig dieselben Gedanken zur Empfehlung der kanonischen Buße, z. B. in dem ergreifenden Anfang der zweiten Homilie über den 37. Psalm, wo er einen Büßer schildert, welcher um der Schmach am letzten Gericht und der Hölle zu entgehen, kein übertünchtes Grab sein will, sondern sein eigener Ankläger wird, freiwillig seine nicht nachgewiesenen Sünden aufdeckt und durch die Exomologesis Heilung seiner Wunden sucht.

Zeugniß hier kaum nothwendig, weil wir gerade über die Abschaffung der Beichte bei den häretischen Kopten die genauesten und zuverläßigsten, von Renaudot und Jos. Sim. Assemani mitgetheilten Nachrichten besitzen. Es ist bekannt, daß erst im 12. Jahrhundert mehrere koptische Patriarchen unter den erbärmlichsten Vorwänden die bis dahin allgemein als nothwendig anerkannte specielle Beichte abzuschaffen suchten, wobei sie aber anfangs nicht nur von Seiten ihrer Glaubensgenossen, der syrischen Jakobiten (welche gleich den Griechen und Armeniern die Beichte bis jetzt beibehalten haben), sondern auch vieler ägyptischer Mönche [1]) den entschiedensten Widerstand fanden. Weit wichtiger ist es, daß uns Aphraates den Glauben der Katholiken Persiens zu Anfang des vierten Jahrhunderts an die Nothwendigkeit der Beichte bezeugt; denn der Nestorianismus, welcher nichts anderes als die häretische Fortsetzung der bis zum 5. Jahrhundert rechtgläubigen Christenheit des persischen Reiches ist, hat die Beichte ganz beseitigt, ohne daß sich Zeit und Art dieser Neuerung genauer nachweisen läßt. Wir finden darüber nur eine unbestimmte Andeutung aus dem 16. Jahrhundert, indem der Patriarch Johannes Sulaka erklärt, die Beichte sei früher auch bei den Nestorianern üblich gewesen, aber durch einen gottlosen Tyrannen mit Gewalt und Blutvergießen abgeschafft worden [2]). Wie es sich nun damit verhalten möge, so viel steht jedenfalls jetzt aus Aphraates fest, daß die Christen in Persien vor ihrem Abfall zum Nestorianismus allerdings die Beichte übten und für zum Seelenheil nothwendig hielten.

Der hl. Ephräm scheint in ähnlicher Weise wie Aphraates eine Beschränkung der öffentlichen Buße und der Verbindung des Bußsakraments mit vorhergehenden Denunciationen, Untersuchungen

---

[1]) Die Angabe der gleichzeitigen Autoren, daß namentlich die Mönche der sketischen Wüste energisch für die Beichte eintraten, wird durch Cod. add. Mus. Brit. 14607, fol. 68—69 bestätigt. Hier hat nämlich ein Mönch des Muttergottesklosters zu einer Stelle des Isaak von Antiochien, wo das Bekenntniß Davids denjenigen, welche ihre geheimen Sünden vor dem Priester zu verbergen wagen, als Muster vorgehalten wird, folgende Randglossen mit Rücksicht auf jene Kontroverse beigeschrieben: ch'zî maud'jânûthâ (sieh da die Beichte), ch' zî sch' rârâ (sieh da die Wahrheit).

[2]) B. O. III, I, S. 532. Ebedjesu (14. Jahrh.) lehrt noch in seiner nestor. Dogmatik die Nothwendigkeit und sakramentale Würde der Beichte.

und Eingeständnissen vor dem bischöflichen Bußgericht angestrebt zu haben. Wenigstens gibt er dem Bischof Abraham von Nisibis in einem zu dessen Inthronisation im Jahre 361 verfaßten Gedicht [1]) den Rath, wenn ihm eine Sünde angezeigt werde, durch eigenes Gebet und Fasten dem Sünder die Gnade der Bekehrung und freiwilligen Uebernahme der Buße zu erwirken, womit doch wohl die Erlangung von Geständnissen durch ein gerichtliches Verfahren als weniger zweckmäßig hingestellt werden soll, namentlich da unmittelbar darauf eine Warnung folgt, Abraham möge nicht Jedem sein Ohr leihen, was auf Ankläger hinzudeuten scheint.

Während die syrischredenden Kirchenväter des vierten Jahrhunderts bereits dem bald darauf durch Nektarius eingeführten System vorarbeiten, halten sowohl die griechischen Synoden desselben Jahrhunderts, als auch der hl. Basilius und der hl. Gregor von Nyssa in ihren kanonischen Briefen noch principiell trotz einiger Milderungen an der alten Bußdisciplin fest. Die namentlich bezüglich des zweiten und dritten kanonischen Briefes des hl. Basilius bestrittene Aechtheit ist für unseren Zweck gleichgiltig, da diese Dokumente auf jeden Fall noch dem vierten Jahrhundert angehören müssen. Wir haben schon vorher einige Stellen angeführt, wo Basilius und Gregor von Nyssa denjenigen Sündern, welche ohne denuncirt zu sein, eine freiwillige Beichte [2]) ablegten, etwas mildere kanonische Bußen bewilligen, und erwähnen dahier nur noch die Bemerkung Gregor's von Nyssa (M. XLV, 233), daß dem Dieb, wenn er seine Sünde dem Priester in der Beichte offenbart (*δι' ἐξαγορεύσεως τὸ πλημμέλημα αὐτοῦ τῷ ἱερεῖ φανερώσας*), Almosen als Bußübung auferlegt werden sollen. Hiermit stimmt Basilius (M. XXXII, 800) überein, indem er einen Dieb, welcher freiwillig beichtet, nur für ein Jahr vom Empfang der hl. Kommunion ausschließt, während ein durch Anzeige überführter ein Jahr unter den „Liegenden" und ein zweites unter den „Stehenden" zubringen mußte. Auch in den sonstigen Schriften der kappadocischen Kirchenväter fehlt es nicht an

---

[1]) Vgl. S. Ephraemi carmina nisibena, ed. Bickell, S. 118.

[2]) Die Beichte wird von diesen Kirchenvätern fast stets *ἐξαγόρευσις* oder *κατηγορία* genannt, zum Unterschied von *ἐξομολόγησις*, was bei ihnen meist die öffentliche Buße bezeichnet.

direkten Zeugnissen für die Beichte. So zählt Gregor von Nyssa im 11. Buch gegen Eunomius (M. XLV, 880) neben der Taufe, der Firmung und dem Gebet auch die Beichte der Sünden (ἡ τῶν ἁμαρτιῶν ἐξαγόρευσις) zu den Gebräuchen der Kirche, ähnlich wie Lactantius (Div. inst. IV, 17) die Beichte und Buße, welche die Wunden der Sünden heilt, als ein Hauptkennzeichen der wahren Kirche betrachtet. Sehr deutlich tritt uns die damalige Beichtpraxis in den kürzeren Regeln des hl. Basilius entgegen. Hier lautet die 229. Frage (M. XXXI, 1236): „Muß man die begangenen Sünden allen oder einigen, und im letzteren Falle welchen, ohne falsche Scham bekennen?“ Die Antwort besagt, man müsse, wie man die leiblichen Krankheiten nur den Heilkundigen offenbare, so auch das Bekenntniß der Sünden nur vor denen ablegen, welche sie zu heilen vermögen. Daß unter diesen Heilkundigen die Priester zu verstehen sind, wird in der 288. Antwort mit folgenden ausdrücklichen Worten bezeugt: „Man muß nothwendig die Sünden denjenigen bekennen, welchen die Verwaltung der göttlichen Geheimnisse anvertraut ist“ (M. 1284). Auch die 110. Frage (M. 1157) ist bemerkenswerth: „Darf die Vorsteherin zugegen sein, wenn eine gottgeweihte Jungfrau dem Priester beichtet? Angemessener und behutsamer geschieht in Gegenwart der Vorsteherin die Beichte bei dem Priester, welcher einsichtsvoll die Art der Buße und der Zurechtweisung auflegen kann.“ In der Homilie zum 32. Psalm sagt Basilius: „Der Richter will sich über dich erbarmen und dir seine Barmherzigkeit zuwenden, aber nur dann, wenn er findet, daß du nach der Sünde gedemüthigt und zerknirscht bist, über deine bösen Werke bitter weinst und das im Geheimen Begangene ohne falsche Scham bekennst“ (M. XXIX, 332).

Ein dem hl. Basilius fälschlich zugeschriebenes, aber doch aus dem 4. Jahrhundert stammendes, weil an den Bischof Letojus von Melitene gerichtetes Werk über die Jungfräulichkeit enthält ein wichtiges Zeugniß für die sakramentale Beichte. Der Verfasser warnt nämlich die gottgeweihten Jungfrauen vor zu sorglosem Umgang mit Asceten, die sich selbst zu Eunuchen gemacht hatten, und führt für seine Behauptung, daß ihre Keuschheit auch durch solche Menschen gefährdet werden könne, einen casus factus, non fictus an, den eine Frau in der Beichte bekannt habe (vgl. Migne XXX, 795).

In der alten syrischen Biographie des hl. Ephräm wird ein Ereigniß aus der Beichtpraxis des hl. Basilius erzählt[1]), welches recht deutlich den Glauben des christlichen Alterthums an die Nothwendigkeit des speciellen Sündenbekenntnisses beweist, auch einige Aufschlüsse über die Ablegungsweise der sakramentalen Beichte gibt. In dieser Hinsicht bleibt die Erzählung als Zeugniß für die Praxis ihrer Entstehungszeit höchst wichtig, obgleich sie mehrfach schiefe Anschauungen über das Bußsakrament verräth, und offenbar märchenhaft ist, da sie, abgesehen von ihrem ganzen Charakter, den hl. Basilius vor Ephräm sterben läßt, während es doch so gut wie sicher ist, daß der Tod des hl. Ephräm bereits in das Jahr 373 fällt. Die Erzählung beginnt: „Zu jener Zeit lebte eine vornehme Frau in Cäsarea, welche von heftiger Reue über ihre Sünden ergriffen wurde, aber aus Scheu und Beschämung ihre vielen Vergehen vor dem großen Basilius nicht offen auszusprechen vermochte. Da sie sich nun schämte, dieselben mit ihrer Zunge aufzuzählen, so ersann sie sich ein Auskunftsmittel, indem sie alle ihre Sünden auf ein Blatt schrieb. Sie glaubte aber mit festem Glauben, daß sie Vergebung der Sünden erlangen werde. Als nun der große Basilius in die Kirche eintrat, warf sie sich dem Heiligen zu Füßen und überreichte dem gottgesandten Hirten das Blatt. Nachdem es der große Basilius genommen hatte, während die Frau bitterlich weinend auf ihrem Angesicht am Boden lag und den Heiligen anflehte, er möge für sie beten und von Christo die Vergebung ihrer Sünden erlangen, legte er das Blatt vor den heil. Altar und flehte zu Gott für die Frau." Es wird dann sehr ausführlich weiter erzählt, wie alle Sünden mit Ausnahme einer einzigen von dem Blatte verschwanden, und wie der hl. Basilius die Frau auf ihre Bitte, er möge ihr auch die Vergebung dieser Sünde erwirken, „gleichwie er ihr die anderen vergeben habe", an die Fürbitte des hl. Ephräm verwies. Sie „empfing darauf das Gebet des Heiligen" und reiste nach Edessa, wo sie den hl. Ephräm also anredete: „Unser Vater hat mich zu dir gesandt, denn er betete für meine Sünden und erlangte mir von Christo die Vergebung meiner vielen Uebertretungen; aber eine große Sünde ist nicht von dem Blatte verschwunden, sondern darauf geblieben." Ephräm

[1]) S. Ephraemi opera omnia, Tom. III. syr., p. LVII.

schickt sie wieder zu Basilius zurück, weil „derjenige, welcher die vielen übrigen Sünden vergeben habe, auch diese eine erlassen könne.“ Da er ihr zugleich den nahe bevorstehenden Tod des hl. Basilius verkündigt, so eilt sie in Furcht und Zittern nach Cäsarea, wo ihr gerade der Leichenzug des Bischofs, von dem gesammten Klerus begleitet, entgegen kommt. „Da lief die Frau wie wahnsinnig herbei, machte dem Heiligen Vorwürfe und rief: Der Herr möge dareinsehen und zwischen mir und dir richten, heiliger Hirte Christi! Denn als du noch im Stande warst, mir auch diese eine zurückgebliebene Sünde zu vergeben, hast du mich fortgeschickt und zur Reise gezwungen. Während sie ihm dieß vorwarf, legte sie das Blatt auf die Bahre über den großen Basilius und bekannte öffentlich mit lauter Stimme ihre Sünden. Da trat ein Diakon hinzu und nahm das Verzeichniß, um zu sehen, welche Sünde auf dem Blatte zurückgeblieben sei; als er aber das Blatt auseinanderfaltete, fand sich gar nichts Schriftliches mehr darauf vor.“

Noch erwähnen wir folgende Stelle aus einer Rede des hl. Asterius von Amasea, welche man früher dem hl. Gregor von Nyssa zuschrieb (M. XL, 369): „Nimm den Priester zum Theilnehmer deiner Betrübniß, wie einen Vater! Zeige ihm das Verborgene, ohne zu erröthen, entblöße ihm die Geheimnisse deiner Seele, indem du ihm wie einem Arzte das verhüllte Leiden anzeigst; er wird sowohl für deine Ehre, als für deine Heilung besorgt sein. Ungewiß, meine Brüder, ist das Ziel des Lebens. Kommen wir durch Sorgfalt dem Lebensende zuvor! Denn unsinnig ist es, wenn diejenigen, welche für ihre Seele der Heilung bedürfen, der ungewissen Todesstunde und der Gluth des rächenden Feuers nicht zuvorkommen, welches ewig brennt und niemals erträglicher wird.“ Daß Asterius die Schonung der Ehre des Pönitenten durch den Beichtvater hervorhebt, beweist, wie auch er geheime Sünden der öffentlichen Buße nicht zu unterwerfen für räthlich hielt, daher auch bei ihm die sakramentale Beichte als der wichtigste Bestandtheil der Buße hervortritt.

Indem wir nun bei der vielbesprochenen Maßregel des Nectarius angelangt sind, welche durch Beseitigung der öffentlichen Buße die bisher geschilderte Entwickelung im Orient zum Abschluß brachte, wollen wir nur die uns sicher scheinenden Resultate kurz zusammen-

stellen. Zunächst muß man offenbar den Bericht des Sokrates (5, 19) durch den des Sozomenus (7, 16) ergänzen und erklären, da sonst die Erwähnung der ersten Beichte bei Sokrates gar keine Beziehung zu dem weiteren Verlauf der Erzählung haben würde. Ferner ist die fast allgemein verbreitete Vorstellung aufzugeben, als sei das Verbrechen des Diakons durch eine der Frau entweder vom Bußpriester anbefohlene oder von ihr eigenmächtig unbesonnener Weise während der kanonischen Buße abgelegte öffentliche Beichte bekannt geworden. Von einer solchen öffentlichen Beichte sagen beide Kirchenhistoriker auch nicht ein Wort (denn daß *προβαίνουσα* nicht bedeuten kann „sie ging zu weit", vielmehr nur „späterhin", bedarf keines Beweises), sondern nur, die zweite Beichte der Frau habe das Bekanntwerden jenes Verbrechens, die Absetzung des Diakons, die Unzufriedenheit im Volk und die Abschaffung des Bußpriesteramtes zur Folge gehabt. Diese Folgen haben wir uns aber dadurch vermittelt zu denken, daß der Bußpriester in der zweiten Beichte der Frau die Verpflichtung auferlegte, den Diakon zu denunziren, und daß daraufhin eine Untersuchung gegen denselben stattfand; hierauf weist auch der Ausdruck *κατεμήνυσεν* bei Sozomenus hin. Den ganzen Hergang der Sache haben wir uns also so zu denken: Um das Jahr 390 legte eine vornehme Frau in Konstantinopel eine Generalbeichte über alle einzelnen Sünden ab, die sie seit ihrer Taufe begangen hatte. Der Bußpriester gab ihr als Satisfaction Fasten und anhaltende Gebete auf, und ließ sie übrigens ihre kanonische Buße gleich unter den „Stehenden" beginnen; während sie sich nun zur Vornahme der vorgeschriebenen Andachtsübungen in der Kirche aufhielt, wurde sie daselbst von einem Diakon zur Sünde verleitet. Alsbald bekannte sie in einer zweiten Beichte auch diesen neuen Fehltritt dem Bußpriester, welcher daraus, wie schon bemerkt, zur Denunciation des Diakons Veranlassung nahm. Der Bischof Nektarius bestrafte den Diakon mit Suspension, schaffte aber auch zugleich, um den Unwillen des Volkes über das Bekanntwerden des Aergernisses zu beschwichtigen, das Bußpriesteramt ab. Der Bußpriester mußte als Stellvertreter des Bischofs die Beichte derjenigen, welche kanonische Verbrechen begangen hatten, hören, ihnen nach den Kanones die öffentliche Buße auflegen, sie absolviren und ihre Bußübungen leiten; auch Denunciationen entgegennehmen und die Angeklagten zum reuigen Geständniß

bewegen. Ob dieß Institut aus den ältesten Zeiten des Christenthums stammt [1]), wie Sozomenus sagt, oder ob es nach der Verfolgung des Decius von den katholischen Bischöfen eingesetzt wurde, wie Sokrates behauptet, bleibt für unsern Zweck gleichgiltig; doch ist letztere Behauptung offenbar nur ein willkürliches tendenziöses Gerede des Sokrates, um die Katholiken als Neuerer und seine Novatianer als Aufrechterhalter der ursprünglichen Disciplin erscheinen zu lassen. Es ist klar, daß sich die Abschaffungsmaßregel des Nektarius, welche alsbald vom ganzen Orient nachgeahmt wurde, nicht auf die sakramentale Beichte, sondern nur auf die öffentliche Buße beziehen kann; denn die geheime Beichte konnte nicht die mindeste Veranlassung zu dem Bekanntwerden jenes Aergernisses geben [2]); ferner beschreibt Sozomenus sehr ausführlich die kanonische Buße, insbesondere die Station der „Liegenden", als die durch Nektarius abgeschaffte, im Occident aber beibehaltene Einrichtung, und bemerkt ausdrücklich, das Sündenbekenntniß vor dem Priester sei nothwendig, um Vergebung zu erlangen; endlich finden wir nach Nektarius die geheime Beichte auch im Orient fortwährend im Gebrauch, ja sie tritt sogar noch mehr in den Vordergrund als früher, während die kanonische Buße seitdem spurlos verschwindet. Auch kann es nicht auffallen, daß Sokrates und Sozomenus diese Maßregel einfach als Abschaffung des Bußpriesters bezeichnen, denn da es dem Bußpriester oblag, die öffentliche Buße denjenigen, welche kanonische Vergehen begangen hatten, aufzuerlegen und über deren Erfüllung zu wachen, da nur er von Amtswegen die notorischen Sünder zur Strafe zu ziehen, die geheimen theils durch Annahme von Denunciationen und durch Untersuchungen zum Geständniß zu bringen, theils in der Beichte

---

[1]) Die Behauptung beider Kirchenhistoriker, daß zu ihrer Zeit das Amt des Bußpriesters und die Ablegung der speciellen Beichte vor ihm nicht nur in der katholischen Kirche, sondern auch bei allen Sekten, mit einziger Ausnahme der Novatianer, bestanden habe, kann nicht aus der Luft gegriffen sein und ist allein schon ein unwiderleglicher Beweis für den steten Bestand der Beichte in der Kirche.

[2]) Sokrates, der in dieser Beziehung klarer als Sozomenus berichtet, erwähnt die Entrüstung des Volkes erst nach der Absetzung des Diakons und sagt ausdrücklich, jene habe sich weniger auf die Schandthat selbst, als auf ihre für die Ehre der Kirche kompromittirende Veröffentlichung bezogen.

zur Uebernahme der kanonischen Buße zu verpflichten hatte, so fiel mit der Abschaffung des Bußpriesteramtes auch die ganze öffentliche Bußdisciplin von selbst weg. Seit dem Ende des vierten Jahrhunderts hörte also im ganzen Orient die öffentliche Kirchenbuße mit ihren vier Stationen auf, ebenso die liturgischen Gebete und Handauflegungen über die „Liegenden" [1]), die kanonischen Absolutionen am Schlusse der Bußzeit, die Untersuchungen gegen denuncirte Sünder und die Anhaltung freiwillig beichtender Pönitenten zur öffentlichen Buße durch eigens hierzu vom Bischof delegirte Bußvorsteher. Dagegen blieb die sakramentale Beichte, die Auferlegung privater Bußübungen und der zeitweilige Ausschluß vom Empfange der hl. Kommunion, an welchem man aber jetzt nicht mehr erkennen konnte, ob er eine Strafe für begangene Sünden war. Selbstverständlich behielten die Bischöfe nach wie vor das Recht, über notorische Sünder nach Gutbefinden auch eine öffentliche Excommunication zu verhängen.

Im Occident erheben sich zwar auch während des vierten Jahrhunderts einzelne Stimmen, welche die öffentliche Buße beschränken zu wollen scheinen; hierher gehört die bekannte Stelle, in welcher Paulinus den hl. Ambrosius als Beichtvater schildert [2]) und ihn lobt, weil er die ihm gebeichteten Sünden niemandem mittheilte und sich nicht wie Andere zum Ankläger seiner Pönitenten bei den Menschen machte. Diese Anspielung hat nur dann Sinn, wenn Paulinus dadurch die Auferlegung der öffentlichen Buße für gebeichtete geheime Sünden als unzweckmäßig hinstellen wollte. Auch der hl. Augustin neigt sich zu der Anschauung, daß selbst kanonische Sünden nur dann, wenn sie Anderen zum Aergerniß gereicht haben, nach dem Urtheile des Vorstehers vor Vielen oder auch vor der ganzen Gemeinde gebüßt werden müssen, und spricht sogar den Grundsatz aus: Geheime Sünden, die uns angezeigt werden, bringen wir nicht vor die Oeffentlichkeit, sondern strafen sie im Geheimen; das Uebel soll da sterben, wo es entstanden ist. Jedoch blieb im

[1]) Daher konnte Jakob von Edessa im 7. Jahrhundert sagen, daß dieser Theil der Liturgie schon seit langer Zeit außer Gebrauch gekommen sei.

[2]) Eine ähnliche Schilderung der Wirksamkeit eines Bischofs als Beichtvater findet sich in der Biographie des hl. Hilarius von Arles, vgl. S. Leonis Magni opera, ed. Ballerini, II, S. 329.

Occident auch nach der Zeit des Nektarius, wie Sozomenus berichtet und alle historischen Zeugnisse bestätigen, das Amt des Bußpriesters[1]) und die öffentliche Buße überhaupt noch Jahrhunderte hindurch bestehen. Später wurde letztere auf die Fastenzeit beschränkt und die außer Gebrauch gekommene wiederholte liturgische Handauflegung durch eine einzige ersetzt, mit welcher am Aschermittwoch diese Bußzeit begann. Dieser mittelalterliche Gebrauch hat wohl zu der obenerwähnten falschen Ansicht geführt, die sakramentale Absolution sei bei der Aufnahme in die Station der „Liegenden“ ertheilt worden. Uralt ist dagegen die Vornahme der feierlichen kanonischen Absolution durch den Bischof während des Triduums der Charwoche, welche schon Gregor v. Nyssa und Innocenz I. erwähnen.

Was die Abschaffung der öffentlichen Buße im Orient betrifft, so scheint uns der Unwille des konstantinopolitanischen Volkes, welcher dazu den Anstoß gab, von zweifelhaftem Werthe. Dasselbe gab zwar, ganz wie Aphraates, seinen Eifer für die durch Bekanntwerden solcher Aergernisse getrübte Ehre der Kirche als Grund seines Unmuthes an. Vielleicht war es ihm aber nicht eben so aufrichtig darum zu thun, sondern suchte es nur bei dieser Gelegenheit den lästigen Sittenwächter, welchem so leicht auch die eigenen geheimen Sünden durch Anzeigen bekannt werden konnten, los zu werden, so daß Sokrates mit Recht befürchten konnte, es werde nun künftig die gegenseitige Bestrafung der Sünden unterbleiben. Dagegen handelten Nektarius und die anderen orientalischen Bischöfe gewiß ganz korrekt, indem sie das Institut fallen ließen. Denn die strenge Disciplin der ersten Jahrhunderte konnte nur so lange heilsam wirken, als die Gläubigen dadurch erfolgreich vom Sündigen abgeschreckt wurden. Nachdem aber seit der Zeit Konstantin's die Anzahl der lauen Christen immer mehr zunahm, blieb auf die Dauer nur die Wahl, sich entweder auf die unerläßlichen Anforderungen zu beschränken oder die Mehrzahl der Getauften ganz preiszugeben und auf jede kirchliche Einwirkung zu ihrem Seelenheile zu verzichten. Es ist erklärlich, daß nach der verschiedenen Lage der Verhältnisse in den einzelnen Ländern manche Bischöfe

[1]) Eine Grabinschrift aus Ravenna bezeugt, daß ein gewisser Gerontius, welcher im Jahr 523 starb, daselbst das Amt eines Poenitentialis verwaltete.

schon früher zu dieser Ueberzeugung kamen, während andere noch eine Zeit lang die alte Strenge durchführen zu können glaubten.

Jedenfalls wird man zugeben müssen, daß die sakramentale Beichte auch im Orient während der vier ersten Jahrhunderte hinlänglich bezeugt ist und nur deßhalb nicht auffallender hervortritt, weil sie in diesem Zeitraum noch durch die so schwere, beschämende und langdauernde öffentliche Buße in den Schatten gedrängt wra, auch wohl, weil läßliche Sünden damals nie, oder fast nie gebeichtet wurden. Sonst stimmt die damalige Beichtpraxis ganz mit der jetzigen überein; so finden sich schon in den vier ersten Jahrhunderten ausdrückliche Zeugnisse für die Verpflichtung zur Beichte in der österlichen Zeit (Chrysostomus bei Migne XLVIII, 867; LIII, 273) und vor der hl. Kommunion (Cyprian, de lapsis 16. 26), für das Beichtsiegel (bei Sozomenus und Paulinus l. c.) und für die Verschiedenheit der in der Beichte ertheilten sakramentalen Absolution von der erst nach Beendigung der Bußzeit gewährten kanonischen (Sozomenus ibid., Conc. Carthag. IV., can. 76 und 78, Conc. Arausic. I., can. 3). Der einzige wirkliche Unterschied liegt in der weit größeren Strenge der damaligen Satisfactionen. Jener unkatholische Rigorismus aber, welchen einige neuere Gelehrte dem christlichen Alterthum aufbürden wollten, als habe dasselbe die sakramentale Absolution erst nach Vollendung der kanonischen Buße gewährt und sie rückfälligen Sündern, sowie denjenigen, welche erst in Lebensgefahr um die Buße anhielten, ganz verweigert, beruht glücklicherweise nur auf falscher Erklärung einiger schwierigen Stellen. Eine sorgfältige und vorurtheilsfreie Untersuchung wird auch bezüglich des Bußsakramentes immer deutlicher die Uebereinstimmung der jetzigen Kirche mit der aller früheren Jahrhunderte nachweisen [1]).

[1]) Zu S. 432 möchten wir noch bemerken, daß die Echtheit der kanonischen Briefe des hl. Basilius und Gregor's von Nyssa keinem Zweifel unterliegen kann, da die Gegengründe von Molkenbuhr und Binterim sämmtlich subjektiv sind oder auf falscher Auslegung beruhen (wie wenn z. B. die gerade sehr bescheidene Einleitung zum ersten Brief des hl. Basilius als anmaßend und hochmüthig bezeichnet oder zwischen can. 20, welcher nur das in der Häresie abgelegte Virginitätsgelübde für nicht verpflichtend erklärt, und can. 18. 60 ein Widerspruch gefunden wird).

Recensionen.

Theologiae dogmaticae compendium in usum studiosorum theologiae. Tom. II. Edidit H. Hurter S. J.

Unter den zahlreichen und vortrefflichen Werken, welche auf den verschiedenen Gebieten der Theologie in neuester Zeit erschienen, nimmt das Hurter'sche Handbuch der Dogmatik seines wissenschaftlichen Werthes und seiner praktischen Brauchbarkeit wegen einen hervorragenden Platz ein. Vollständigkeit und Gediegenheit, Kürze, Uebersichtlichkeit und Klarheit, diese Hauptvorzüge eines Handbuches, finden sich in ihm vereinigt. Wenn wir an erster Stelle die Vollständigkeit des Werkes rühmen, so müssen wir gleich hinzufügen, daß wir unter derselben natürlich die Vollständigkeit eines dreibändigen, auf einen dreijährigen Cursus der Dogmatik berechneten Kompendiums verstehen, welches, gerade um vollständig zu sein, d. i. um die fundamentalen Wahrheiten der ganzen Glaubenslehre gründlich und gleichmäßig erörtern zu können, sich vor einer allzu eingehenden Behandlung gelehrter Einzelfragen hüten muß.

Der uns vorliegende zweite Band [1]) enthält die Lehre von Gott in der Einheit der Natur und Dreiheit der Personen, ferner die Lehre von Gott dem Schöpfer und endlich

---

[1]) Ueber den ersten Band sei in Kürze Folgendes bemerkt. Nach einer gediegenen Einleitung über Begriff, Eintheilung und Erhabenheit der Theologie (p. I—VII.) bietet der Verfasser in der ersten Abhandlung eine ausgiebige Apologie der christlichen Religion (pp. 1—89). In der zweiten Abhandlung wird die katholische Lehre von der

die von der Menschwerdung, und diese Hälfte der speziellen Dogmatik hat der Verfasser auf verhältnißmäßig geringem Raume so darzustellen verstanden, daß jede für den angehenden Theologen wichtige Frage Berücksichtigung fand, und dennoch durch diese Zusammendrängung des Stoffes die Klarheit keine Einbuße erlitt. Für weit ausholende Einleitungen, phrasenreiche Uebergänge, rhetorisirende Ausfälle auf Gegner, überhaupt für überflüssige Worte gab es keinen Platz. In einfacher, aber recht ansprechender Form wird die Wahrheit vorgelegt und bewiesen und der Irrthum widerlegt. Die wichtigeren grundlegenden Wahrheiten werden nach guter alter Schulsitte in Thesen, die schwierigen, mehr den Theologen von Fach beschäftigenden Fragen kürzer in Scholien oder Quästionen behandelt, während eine reiche Angabe von Werken jedem, der tiefer eindringen will, den Weg für eingehendere Studien zeigt. Der Verfasser verräth umfassende Kenntnisse in den Quellen seiner Wissenschaft, namentlich in den hl. Vätern, und während er aus den Riesenwerken der mittelalterlichen Theologen das für seinen Zweck Taugliche stets mit praktischem Blicke herauszuwählen weiß, vergißt er es nicht, die wissenschaftlichen Leistungen der Gelehrten neuerer Zeit zu verwerthen, ihre Abirrungen zu beleuchten und die zahlreichen, auf dem Boden unserer materialistischen und rationalistischen Zeit hervorgeschossenen Einwürfe gegen die Glaubenslehre auf ihr Nichts zurückzuführen.

In dem Traktate *de Deo uno et trino* theilt der Verfasser den ersten Theil in drei Kapitel: über die Erkennbarkeit Gottes,

---

Ueberlieferung und der hl. Schrift erörtert (pp. 90—170). Die dritte Abhandlung befaßt sich mit der Lehre von der hl. Kirche und dem römischen Papst (pp. 170—386). Den Schluß bildet die Lehre vom Glauben (pp. 386—443).

Die in obiger Recension herausgehobenen Vorzüge des Hurter'schen Werkes betreffen ebenso den ersten Band wie den zweiten. Das gilt namentlich von seiner Brauchbarkeit für Prediger und Seelsorger. Wir erinnern beispielsweise an das Scholion de modo agendi cum incredulis (p. 85), ferner an die vielen herrlichen Predigtstoffe, die sich in der Abhandlung de Ecclesia et de Romano Pontifice vorfinden. Wir bemerken zugleich, daß man in Frankreich sofort beim Erscheinen dieses ersten Bandes an eine französische Bearbeitung der Hurter'schen Dogmatik dachte, um sie den gebildeten Kreisen des Laienstandes zugänglich zu machen. Anmerkung d. Redaktion.

über seine ruhenden und seine thätigen Attribute —, eine Eintheilung, für welche man ihre Einfachheit und das Ansehen großer Theologen geltend machen kann. In den beiden ersten Kapiteln des zweiten Theiles beweist er das Dogma von der Dreifaltigkeit in der Einheit und der Einheit in der Dreifaltigkeit, gibt dann im dritten Kapitel kurz und bündig die Hauptresultate der spekulativen Forschung über dieses tiefste Geheimniß unseres Glaubens und im vierten Kapitel die Regeln, sich über dasselbe recht auszudrücken. Die Beweise für das Dasein Gottes setzt der Verfasser mit Recht aus der Philosophie voraus, begründet dafür aber um so sorgfältiger dem Traditionalismus gegenüber die geoffenbarte Wahrheit, daß die Vernunft im Stande ist, ohne Beihilfe der Offenbarung leicht und sicher zur Erkenntniß Gottes zu gelangen. Mit der Ansicht über die angeborene oder die unmittelbare Gotteserkenntniß beschäftigt er sich nur in so ferne, als er nachweist, daß die Stellen aus der hl. Schrift und den Vätern, auf welche sich die Vertreter jener Ansicht zu berufen pflegen, derselben nicht günstig sind. — Die Vertheidigung der scientia media (nn. 53. 57. 58.) ist einfach und klar. Mit Suarez widerlegt der Verfasser die Ansicht Molina's, nach welcher Gott den Gegenstand derselben aus dem comprehensiv erkannten freien Willen ersieht. In der Prädestinationslehre verwirft er nicht nur die positive, sondern auch die von Suarez behauptete negativa reprobatio als unverträglich mit der Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens (n. 82.). Der letztere umfaßt alle Menschen ohne Ausnahme einschließlich der Kinder, welche ohne Taufe sterben. Freilich ist ihr früher Tod, welcher den Empfang der Taufe unmöglich macht, nicht immer der Bosheit und Nachlässigkeit ihrer Nebenmenschen, sondern auch manchmal den nach festen Gesetzen nothwendig wirkenden Naturwesen zuzuschreiben. Nichtsdestoweniger erstreckt sich der Heilswille Gottes auch auf sie; auch für sie hat er das Sakrament der Wiedergeburt bestimmt, wollte aber den natürlichen Lauf der Dinge, welcher ihnen den Empfang desselben unmöglich machte, durch übernatürliches Eingreifen nicht hemmen (n. 80.). — Die drei Corollarien (n. 36—38.), welche nach der These über die Einfachheit Gottes die aus diesem Attribute erwachsenden Unterschiede zwischen Gott und den Geschöpfen, ferner den Pantheismus in seinem Wesen und seinen Quellen, und endlich das Attribut der

Schönheit Gottes beleuchten, sind ein Muster bündiger und inhaltsreicher Darstellung. Dasselbe gilt von dem Scholion (n. 150.), in welchem die seit Arius gegen die Gottheit Christi geltend gemachten Schrifttexte erklärt werden. — Als ein Beispiel der Einfachheit, mit welcher das Werk in die schwierigsten Lehren einzuführen weiß, sei der Anfang der Erörterung über die hhl. Dreifaltigkeit erwähnt. Drei Voraussetzungen, die kurz bewiesen werden, nimmt der Verfasser zum Ausgangspunkte, nämlich erstens, daß, wenn von Gott und seinen Werken die Rede ist, drei verschiedene Namen erwähnt werden, Vater, Sohn und hl. Geist; daß zweitens diese drei Namen drei unter sich verschiedene bezeichnen, und daß drittens derjenige, welcher den Namen Vater trägt, wahrer Gott ist. Nunmehr ist es leicht zu zeigen, daß der mit dem zweiten Namen bezeichnete der wahre Sohn Gottes, daß er wirklich von Gott gezeugt und wahrhaft gleicher göttlicher Wesenheit mit dem Vater ist. Mit derselben Einfachheit wird die Gottheit der dritten Person bewiesen.

Der zweite Traktat *de Deo creatore* zerfällt in zwei Theile. Der erstere, kürzere, verbreitet sich über den Schöpfungsakt, der zweite über die Werke der Schöpfung. In jenem wird die Lehre von der Erschaffung aus Nichts, sowie von der Freiheit des Schöpfers in der Wahl zwischen Schaffen und Nichtschaffen und zwischen den verschiedenen schaffbaren Welten dargestellt. Ein Scholion weist nach, daß die menschliche Vernunft, wenngleich sie, sich selbst überlassen, wirklich nie zur klaren Erkenntniß der Schöpfung aus Nichts durchgedrungen, dennoch in sich befähigt ist, diese Erkenntniß auch ohne Leitstern der Offenbarung zu gewinnen. Ein anderes Scholion belehrt uns über die verschiedenen causae creationis, besonders über die causa finalis, den Zweck der Schöpfung und den Zweck des Schöpfers. Der erstere (finis operis) ist ein doppelter, ein äußerer und ein innerer; jener ist die Ehre Gottes, dieser das Glück des vernunftbegabten Geschöpfes. Beide Zwecke stehen in der innigsten Wechselbeziehung. Je mehr der Mensch Gott verherrlicht, um so größer ist sein Glück, und je mehr sich Gott durch Mittheilung seiner Güter offenbart und die Menschen beglückt, um so größer ist seine äußerliche Verherrlichung. Fragt man aber, welcher Zweck der höhere sei, so ist der innere dem äußeren unterzuordnen; denn auch das äußere Gut Gottes steht

höher als das Glück der Creatur. — Aber was ist der Zweck des Schöpfers (finis operantis), oder was ist jenes Gut, welches Gott veranlaßt hat, zu schaffen? Sicherlich kein außerhalb Gott liegendes Gut. Er ist das α und ω; wollte er ein anderes Gut, eben dieses Gutes selbst wegen, so ruhete er in demselben und fände in ihm eine Ergänzung seiner Glückseligkeit (n. 183.). Wenn nun aber der Wille nur eines Gutes wegen handelt, sei es daß er dasselbe schon besitzt und liebend umfaßt, oder es erst erreichen will, Gottes Wille aber nicht eines äußeren erst zu erreichenden Gutes wegen die Schöpfung beschließen konnte, was ist denn das Gut in Gott, aus Liebe zu welchem er diesen Entschluß gefaßt? Die Antwort, welche der Verfasser auf diese Frage gibt, ist nicht ganz klar (n. 184.), was wir um so mehr bedauern, als auch neuere Werke in der Beantwortung derselben so weit auseinander gehen. Jenes Gut, so heißt es, sei Dei bonitas. Aber bezeichnet dieses Wort die absolute Vollkommenheit Gottes, oder steht es, wie man der angeführten Väterstellen wegen annehmen möchte, im Sinne von benignitas? Wir glauben, daß ihm durch einen erklärenden Zusatz der erste Sinn gegeben werden müsse. Wenn der Zweck der Schöpfung (finis operis) die äußere Verherrlichung Gottes ist, so wird wohl die unendliche Vollkommenheit Gottes, insoferne sie jene äußere Verherrlichung Gottes verdient, oder insofern sie sich Gott als würdig darstellt, nicht nur in sich, sondern auch in den Geschöpfen, ihren Nachbildern, zu existiren, jenes Gut sein, welches Gott veranlaßt, die Schöpfung in's Dasein zu rufen. Die Zweideutigkeit würde vermieden worden sein, wenn sich der hochw. Verfasser, wie im vorhergehenden, so auch hier an das Conzil von Köln (1860) angeschlossen hätte, welches hinsichtlich des finis operantis sagt: Quum porro Deum creasse constet et quum, quidquid agit, *ex amore bonitatis suae absolutae* eum agere pariter constet, recte dicimus, Deum *bonitate sua,* ut libere mundum crearet, motum esse (P. I. tit. 3. c. 13.).

Der zweite Theil über die Werke der Schöpfung handelt in drei Unterabtheilungen über die vernunftlose Welt, die Menschen, die Engel.

In kurzen kräftigen Zügen wird nach der hl. Schrift und Ueberlieferung die Welt dargestellt als der Herold Gottes, welcher dem Verstande die göttlichen Vollkommenheiten vorführt und den

Willen zur Verehrung, Liebe und Furcht Gottes und zur Dankbarkeit gegen den Geber alles Guten auffordert. Sie ist ganz zum Dienste des Menschen erschaffen. Nach der hl. Schrift ist sie nicht von Ewigkeit; philosophische Gründe zeigen, daß ein geschaffenes Wesen überhaupt nicht von Ewigkeit existiren kann. Aber in welchen Zeiträumen ist die Welt erschaffen? Die Astronomie, Geologie, Paleontologie verlangen Jahrtausende. Wie stimmt dieses zum mosaischen Schöpfungsberichte? Der Verfasser theilt die verschiedenen Versuche mit, den biblischen Schöpfungsbericht mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft in Einklang zu bringen, ohne die Frage entscheiden zu wollen. Beachtenswerth sind die trefflichen Regeln, welche er für das Studium unserer Frage an die Hand gibt. Sie warnen einerseits davor, nach den vielfach marktschreierisch angepriesenen Ergebnissen der Naturwissenschaften, als nach unfehlbaren Normen, ein Endurtheil zu fällen, während sie andererseits Achtung vor den wohlbegründeten Resultaten der naturwissenschaftlichen Forschung empfehlen und den Exegeten an den weisen Rath des hl. Augustinus und Thomas erinnern, unter verschiedenen zulässigen Erklärungen sich für keine so zu entscheiden, daß er die anderen als falsch verwerfe, „ne Scriptura ex hoc verbo ab infidelibus derideatur et ne eis via credendi praecludatur" — eine weise Regel aus einer Zeit, wo noch niemand eine leise Ahnung von den Resultaten der heutigen Naturwissenschaft und den offenbarungsfeindlichen Bestrebungen mancher ihrer Vertreter hatte.

Die Lehre von dem Menschen, dem zweiten Werke der Schöpfung, belehrt uns über seinen Ursprung, seine natürlichen und übernatürlichen Vorzüge und seinen Fall.

Die vier zeitgemäßen Thesen über den Ursprung des Menschen vertheidigen die geoffenbarte Wahrheit gegen einige Lieblingsangriffe der religionsfeindlichen Wissenschaft. Die erste zeigt, daß sich der Mensch auch dem Körper nach nicht allmählig aus niedrigeren Organismen entwickelt habe; die beiden folgenden behandeln die Frage über die einheitliche Abstammung und das Alter des Menschengeschlechtes, und die letzte vertheidigt die unmittelbare Erschaffung der Seelen durch Gott.

Es ist wohl ein Versehen, wenn der Verfasser die Gegner der ersten These zu den Materialisten rechnet und sie den spezifischen Unterschied zwischen Menschen und Thieren läugnen läßt.

Die Ansicht, daß der Körper sich aus niedrigeren Organismen entwickelt habe, schließt nicht die Annahme eines eingehauchten geistigen Prinzipes aus. Es gibt Gelehrte, welche jene Ansicht selbst mit dem biblischen Schöpfungsberichte für vereinbar halten, wie z. B. Dr. Mivart, Professor der Biologie am katholischen Universitätscollege zu London. Die Worte der Genesis nämlich: „es bildete Gott der Herr den Menschen aus Erdenlehm", glaubt er hinlänglich gewahrt, wenn man sage: Gott habe Urtypen mit der Kraft erschaffen, sich zu immer vollkommneren Organismen zu entwickeln, um endlich bei der Bildung eines solchen sinnlich lebenden Wesens anzulangen, welches geeignet sei, eine menschliche Seele aufzunehmen; diese, von Gott eingehaucht, habe dann das vorgefundene vegetativ-sinnliche Leben verdrängt, ähnlich, wie nach der Vorstellung der alten Theologen in jedem Menschen die Seele, erst mehrere Monate nach der Zeugung erschaffen, an die Stelle des vorgefundenen vegetativ-sinnlichen Lebensprinzipes trete [1]). Die Controverse, welche jener Gelehrte hervorgerufen, wird gegenwärtig in Broschüren, Zeitschriften und Vorträgen in England noch weiter geführt und hat ja auch in Deutschland ihren Wiederhall gefunden [2]). Dieses erkläre es auch, weßhalb wir hier einige Zeilen einer Ansicht widmen, deren Unhaltbarkeit auf der Hand liegt. Man mag immerhin mit dem hl. Augustinus [3]) annehmen, daß sich die ganze Thier- und Pflanzenwelt aus dem von Gott auf einmal erschaffenen Stoffe, wie der Baum aus seinem Kerne, entwickelt habe, oder mit dem hl. Thomas [4]) dieser Ansicht wenigstens nicht alle Wahrschein-

[1]) Mivart trägt diese Ansicht vor in seinem Werke: „On the Genesis of Species", London 1871 (vgl. z. B. p. 282 mit p. 252), in welchem er den doppelten Zweck verfolgt, zu zeigen 1), daß die Darwin'sche Theorie von der natürlichen Zuchtwahl unhaltbar sei; daß sie aber 2) (in ihrer damaligen Gestalt, bevor Darwin in seinem „Descent of Man", mit seinem krassen Materialismus an's Licht getreten) mit keiner christlichen Wahrheit streite. Vgl. auch Mivart's: „Lessons from Nature", London 1876. (A Postscript).

[2]) Vgl. Tübinger Quartalschrift 1877, S. 171, wo Mivart (wohl nach der A. A. Z.) ein ebenso gut katholischer Theologe, wie tüchtiger Anatome genannt wird; ein guter Katholik und sehr angesehener Anatome ist Mivart, aber kein Theologe.

[3]) De Gen. ad lit. l. V. c. 23, n. 45.

[4]) Summa th. I. q. 61, a. 2; q. 71; q. 72; q. 74, a. 2.

lichkeit absprechen wollen, oder dieselbe mit Suarez[1]), auf einige unvollkommene Thiere beschränken — das erste Menschenpaar, dem Körperlichen nach in dieser Entwickelungstheorie einzubegreifen, ist, andere Gründe zu verschweigen, wegen Gen. 2, 7 und namentlich 2, 22 ff. nicht gestattet. Bemerkenswerth ist, daß sich in dieser Controverse Prof. Huxley, ein Materialist vom Kopf bis zur Zehe, unter den Vertheidigern der rechten Bibelerklärung vor allen hervorthat. Warum ereifert sich denn der Gelehrte, wenn ihm ein Christ sagt, daß man aus der christlichen Glaubenslehre keine Einwürfe gegen die Resultate seiner Forschung hernehmen könne, falls er nicht darin einen Vorzug derselben sieht, daß sie dem christlichen Glauben widerstreiten? In der That ist Huxley in einem unbewachten Augenblicke das Wort entschlüpft, daß der vollständige und unversöhnliche Gegensatz der Descendenztheorie zur Kirchenlehre einer ihrer größten Vorzüge in seinen Augen sei[2]): eine vorzügliche Bestätigung der Bemerkung Hurter's über den Einfluß, welchen die feindselige Gesinnung gegen die Offenbarung auf die Forschungen jener Gelehrten ausübt.

Die ursprüngliche Würde des Menschen beleuchtet der Verfasser durch den Hinweis auf die besondere Art seiner Erschaffung und den ihm im Universum angewiesenen Platz, und durch die eingehende Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Vorzüge, mit welchen ihn der Schöpfer ausgestattet. Den reichen Inhalt dieses Kapitels können wir nicht im Einzelnen mittheilen. Besonders angesprochen haben uns die beiden ersten Paragraphen, in welchen der Verfasser mit aphoristischer Kürze, aber ergiebigen meistens den heil. Vätern entlehnten Sätzen den Ursprung des Menschen und seine Stellung in der Schöpfung darstellt. Sehr gründlich ist auch die These über die Einheit des Lebensprinzipes im Menschen und über das Verhältniß der beiden Theile des Menschen zu einander. Recht klar ist die Erörterung über das Uebernatürliche, welche der Darstellung des ursprünglichen Zustandes des Menschen vorausgeschickt wird.

Aus dem trefflichen dritten Kapitel über den Fall des Menschen heben wir nur hervor, daß der Verfasser bezüglich der

---

[1]) De opere sex dierum, l. II. c. 10, n. 10.

[2]) Mivart, lessons from nature, p. 426.

Controverse über die Natur der Erbsünde sich für die ältere, und wir dürfen wohl sagen, bewährtere Ansicht erklärt, nach welcher die Erbsünde in dem schuldbaren Verluste der heiligmachenden Gnade besteht. Hier wäre indessen die Bemerkung am Platze gewesen, daß unsere Theilnahme an der Schuld Adams nicht etwa bloß durch unsere physische Abstammung von ihm, sondern durch eine besondere auf einem positiven Willensdekrete Gottes beruhende Beziehung unseres Willens zu dem Willen unseres Stammvaters erklärt werden müsse.

In der Lehre über das dritte Werk der Schöpfung, die Engel, ist aus dem Vielen, das die alte Theologie über diesen Gegenstand zusammengetragen, das Beste sehr gut herausgewählt. Ueber die Existenz und die Natur der Engel, ihrem ursprünglichen Zustand und Fall, speciell über die guten und gefallenen Engel und die Beziehungen derselben zum Menschen findet der Theologiestudirende vollständig genügenden Aufschluß. Auch der Spiritismus, dieser wie zum Hohne unserer materialistischen Zeit mitten im Lichte des neunzehnten Jahrhunderts aufgeführte Teufelsspuck, ist nicht vergessen.

Kein Theil der ganzen Theologie besitzt wohl eine solche Anziehungskraft, wie derjenige, welchen der Verfasser als den letzten des vorliegenden Bandes behandelt. Die besondere Gründlichkeit, Genauigkeit, Vollständigkeit und die Wärme der Darstellung, mit welcher er die Lehre von der Menschwerdung des Gottessohnes und der Erlösung vorträgt, bezeugen, daß auch er sich mit besonderer Vorliebe mit dem Studium dieses „magnum pietatis mysterium" beschäftigt hat. Da wir den Raum, den wir für diese Besprechung beanspruchen dürfen, schon auf die vorhergehenden Traktate verwendet, können wir den Inhalt dieses schönen letzten Traktates nicht mehr vorführen und begnügen uns, auf einen Vorzug aufmerksam zu machen, welcher zwar auch die übrigen Traktate auszeichnet, in diesem letzteren aber am meisten hervortritt. Es bietet nämlich das besprochene Handbuch der Theologiebeflissenen einen nicht zu unterschätzenden Vortheil für einen der wichtigsten Zweige ihrer zukünftigen Berufsthätigkeit, nämlich für ihre Thätigkeit auf der Kanzel, da es sie nicht nur, wie eine jede gute Dogmatik, durch eine gründliche Darstellung der christlichen Heilslehre über die Wahrheiten, welche sie zu predigen haben, unterrichtet, sondern ihnen auch, besonders in seinem Reichthum an schönen

Väterstellen, eine Fülle von Stoff bietet, welcher unmittelbar auf der Kanzel Verwerthung finden kann. Manchmal enthält ein einziger Paragraph Stoff und Eintheilung für eine Predigt. Man lese z. B. nn. 192. 193. 214; vor allem aber lese man die so warm geschriebene Mariologia im Traktate über die Menschwerdung, in welcher der Verfasser der Mutter des Herrn einen herrlichen Ehrenkranz aus ihren erhabensten Vorzügen windet und dem zukünftigen Priester eine reichlich fließende Quelle für ganze Reihen von Marienpredigten eröffnet.

Für eine neue Auflage erlauben wir uns zu empfehlen, die den Thesen beigegebenen Erklärungen von den Beweisen und die Hauptbeweise unter einander durch Alinea's für das Auge zu scheiden; die syllogistische Form manchmal deutlicher hervorzuheben; die Gegner, wo keine besondern Rücksichten es verbieten, stets mit ihrem Namen aufzuführen (vgl. nn. 253. 285.); ebenso hinsichtlich der Haupthäresien, z. B. des Nestorianismus und Monotheletismus, stets wenigstens eine kurze historische Notiz und die eine oder andere Jahreszahl hinzuzufügen und endlich bei den Hauptbeweisen, wie dieses auch manchmal geschehen, die angezogenen Schriftstellen unter dem Texte mitzutheilen. In Tract. VI. s. II. c. II. schadet es der Uebersicht, daß erst in der Mitte des Kapitels (S. 206) eine Unterabtheilung beginnt, wie auch, daß die vorhergehende Ankündigung der Unterabtheilung (n. 229) dieser nicht entspricht; den einzelnen Theilen einer These entsprechen auch zuweilen die Theile der Beweisführung nicht (vgl. th. 150.). Die Thesen 122—124 scheinen nicht frei von Wiederholungen zu sein, und in der These (122) über die Außernatürlichkeit der Unversehrtheit und Unsterblichkeit des ersten Menschenpaares haben wir ungern die gewöhnlichen aus der Natur des Menschen hergenommenen Beweise vermißt, welche über jene Frage erst helles Licht verbreiten.

Diese kleinen fast nur die äußere Einrichtung des Werkes betreffenden Ausstellungen machen wir nicht, um zu tadeln, sondern um den Verfasser in der höchst schwierigen Aufgabe, ein nach allen Seiten vollkommenes Handbuch der Dogmatik zu liefern, nach Kräften zu unterstützen. Unser Urtheil über das Werk haben wir ja schon ausgesprochen. Wir halten dasselbe für ein Werk von hohem wissenschaftlichen Werthe und großer praktischen Brauchbarkeit, welches sich wegen seiner kurzen und übersichtlichen Darstellung

trefflich zum Handbuche für die theologische Vorlesung eignet, durch seine Vollständigkeit und Gründlichkeit aber den Theologiestudirenden einen tiefen Einblick in alle wichtigeren Wahrheiten der Dogmatik gewährt. Auch derjenige, welcher sich eingehender mit schwierigen theologischen Controversen beschäftigen will, wird das Compendium nicht ohne Nutzen zur Hand nehmen; er findet eine kurze und klare Auseinandersetzung des Kernpunktes der meisten Fragen, eine übersichtliche Zusammenstellung der verschiedenen Lösungen, welche man gegeben, und ein reiches Verzeichniß von sorgfältig ausgewählten Werken, welche sich eingehender mit der Controverse beschäftigen.

Ditton Hall, England. Th. Granderath S. J.

Der Begriff „Person" in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation auf dogmengeschichtlicher Grundlage dargestellt von Dr. C. Braun, Assistenten im Clerical-Seminar zu Würzburg. Mainz. Verlag von Franz Kirchheim. 1876. 162 SS.

Vorstehende Abhandlung verdankt ihren Ursprung der Bearbeitung einer von der theologischen Fakultät zu Würzburg im Jahre 1863 gestellten Preisaufgabe, die der Verfasser mit Erfolg unternahm. Sie zerfällt in drei Theile, von denen der erste historisch-dogmatischer, der zweite dogmatisch-spekulativer, der dritte historisch-kritischer Natur ist. Während im ersten Theile die Entwickelung und Fortbildung des Personbegriffes während der patristischen und scholastischen Periode dargestellt wird, befaßt sich der zweite Theil mit der theologisch-philosophischen Feststellung und Begründung dieses Begriffes und seiner Anwendung auf die Dogmen der Trinität und Incarnation. Der dritte Theil endlich ist der Auseinandersetzung und Widerlegung irrthümlicher Anschauungen über die Persönlichkeit sowohl im Allgemeinen, als auch im Besondern, mit Bezug auf die zwei genannten Dogmen gewidmet. Ohne die Berechtigung der vom Verfasser getroffenen Eintheilung bestreiten zu wollen, glauben wir dennoch unsere Ansicht dahin aussprechen zu müssen, daß seine Abhandlung an Klarheit und Durchsichtigkeit gewonnen haben würde, wenn er entweder den historisch-dogmatischen Theil (soll wohl heißen, den dogmengeschichtlichen Theil) mit dem dogmatisch-spekulativen Theil verwoben oder jenem seinen Platz nach diesem angewiesen hätte. Abgesehen davon, daß durch

diese Scheidung dem zweiten Theile der Charakter eines dogmatischen nur durch stetes Zurückgreifen auf den ersten Theil gewahrt bleiben kann, liegt es auf der Hand, daß nur der vollständig entwickelte Personbegriff das Dunkel zu zerstreuen vermag, welches uns vielfach in den hieher gehörigen Lehrbestimmungen der älteren Kirchenschriftsteller begegnet.

Gegen den ersten Theil ließe sich nicht mit Unrecht der Vorwurf der Unvollständigkeit erheben, wenn den Verfasser die Absicht geleitet hätte, die Resultate der christlichen Wissenschaft bezüglich des Personbegriffes in ihrem ganzen Umfang zur Darstellung zu bringen, und diesen Begriff von seinen ersten Anfängen bis zu seiner vollendeten Ausbildung durch den Lauf der Jahrhunderte zu verfolgen. In diesem Falle hätten die antitrinitarischen Irrthümer und die christologischen Häresien, sowie die Abweisung, welche sie kirchlicherseits durch die vereinte Macht der Auktorität und Wissenschaft erfuhren, eine eingehendere Berücksichtigung finden müssen, als es in der vorliegenden Arbeit geschieht. Auch würde es nicht genügt haben, aus der nachnizänischen Väterperiode nur Basilius, die beiden Gregore, Cyrillus von Alexandrien, Johannes Damaszenus, Hilarius, Augustinus, Boëthius und Rustikus herauszugreifen. Anstatt jeglichen Beweises dafür verweisen wir auf jene Stellen der Werke des Petavius über die Trinität und die Incarnation, welche seine diesbezüglichen Forschungen enthalten, indem ein Blick auf dieselben Jeden von der Wahrheit unserer Behauptung überzeugen wird. Mangelhafter noch, als die Lehre der Väter müßte die Lehre der Scholastiker dargelegt erscheinen. Nur Thomas, Skotus, Suarez werden des Nähern angeführt, die Uebrigen summarisch aufgezählt und ihre Ansichten in einigen Worten angedeutet. Doch der Verfasser verfolgte ja nicht so sehr den Zweck, eine dogmengeschichtliche Abhandlung über den Personbegriff zu liefern, als vielmehr eine dogmengeschichtliche Grundlage für die dogmatisch-spekulative Erörterung desselben zu gewinnen. Das war aber möglich, ohne der Forderung, welche die Dogmengeschichte, als solche, an den Theologen stellt, allseitig gerecht zu werden. Und wir müssen es zum Lobe des Verfassers bekennen, daß es ihm gelungen ist, aus den Quellen jene Momente mit Geschick herauszuheben, die als Hauptmomente des fraglichen Begriffes, um welche sich die andern leicht gruppiren lassen, gelten dürfen, und

so ein festes Fundament zu legen, auf das sich der wissenschaftliche Weiterbau stützen konnte. Dieses Lob, das wir dem Verfasser zu spenden uns gedrungen fühlen, soll nicht geschmälert werden durch die Anführung einiger Bedenken, die uns bei der Lesung seines Werkes aufstießen.

Die communicatio idiomatum besagt ohne Zweifel mehr, als daß der Sohn Gottes nach Annahme der menschlichen Natur durch diese wirkt, und die Menschheit nichts ohne seinen Einfluß vollbringt; ja wir glauben sogar, daß diese Bestimmungen das Eigenthümliche ihres Begriffes kaum berühren. Und doch könnte es scheinen, daß der Verfasser darin die communicatio idiomatum zu sehen geneigt sei (S. 11), indem er den Gedanken, daß die communicatio idiomatum in Christus auf dem das Wesen selbst erfassenden Verhältniß, in welchem die Person zur Natur steht, beruhe, folgendermaßen erläutert: „Nachdem der Logos die Menschheit zu sich in das Verhältniß der Person zur Natur aufgenommen hatte, wirkt der Sohn Gottes durch die Menschheit, und die Menschheit vollbringt nichts ohne seinen Einfluß.“ Noch weniger aber vermögen wir die Ansicht zu billigen, die er in unmittelbarer Folge anknüpft, die hypostatische Vereinigung könne auch als Wesensvereinigung bezeichnet werden. Freilich „besagt die persönliche Vereinigung auch eine Vereinigung mit der Natur der Person, weil die Person von ihrer eigenen Natur unzertrennlich ist“; aber daraus folgt noch nicht, daß sie auch als Wesensvereinigung gedacht werden könne. Dazu genügt nicht jedwede Vereinigung der menschlichen Natur mit der Natur des Logos, sondern es wird eine unvermittelte Vereinigung jener mit dieser, als solcher, gefordert. Zudem hängt Form und Name jeder Vereinigung nicht von der Natur der Dinge ab, welche vereint werden, sondern von der Natur der Einheit, die aus der Vereinigung hervorgeht; und somit kann nur dort von Wesensvereinigung die Rede sein, wo zwei unterschiedene Dinge durch Wesenseinheit verschlungen werden, was doch in Christus nicht der Fall ist. Man wende nicht ein, daß auch die h. Väter die Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur *ἕνωσιν κατ' οὐσίαν*, *ἕνωσιν κατὰ φύσιν*, *σύνοδον φυσικήν* nennen; denn sie verbanden damit einen Sinn, welchen das deutsche Wort „Wesensvereinigung“ nicht wiedergibt,

sondern für den wir nur die Ausdrücke haben „wahre, reale, substantiale, hypostatische Vereinigung".

Unerklärlich ist es uns, wie der Verfasser (S. 18) dem hl. Basilius die Ansicht unterstellen konnte, daß in Christus nur **eine** Natur sei. In der angezogenen Stelle aus dem vierten Buche wider Eunomius findet sich auch nicht das mindeste Anzeichen vor, das dazu berechtigen könnte. Wohl schärft Basilius an dieser Stelle wiederholt die Einheit der Person in Christus ein, aber von der Einheit der Natur ist nirgends die Rede, wenn man nicht etwa auf sie den Ausdruck beziehen will, daß die zwei Naturen Christi *κατ' ἐπίνοιαν* unterschieden seien. Allein abgesehen davon, daß die Väter überhaupt nicht selten die Unterscheidung *κατ' ἐπίνοιαν* im Gegensatz zur Trennung und namentlich zum nestorianischen Separatismus, nicht aber im Gegensatz zur realen Unterscheidung gebrauchen, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß gerade Basilius an der fraglichen Stelle die Unterscheidung *κατ' ἐπίνοιαν* nur im besagten Sinne vor Augen hatte, indem er sie ausdrücklich der getheilten und getrennten Existenz des Logos und des Menschen in Christus entgegenstellt: *Ἐν πᾶσι δὲ τούτοις οὐ δύο λέγομεν, θεὸν ἰδίᾳ καὶ ἄνθρωπον ἰδίᾳ (εἷς γὰρ ἦν), ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν τὴν ἑκάστου φύσιν λογιζόμενοι.*

Auch scheint uns die Erklärung der berühmten Formel des hl. Cyrillus: *Μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*, (S. 28) nicht ganz genau und richtig zu sein. Der Verfasser ist der Meinung, durch diese Formel werden die beiden Naturen Christi als ein natürlicher Gesammtbesitz des einen Besitzers, des Logos bezeichnet; und leitet daraus ab, daß „die Menschheit dem Logos so wahrhaft und unzertrennlich angehöre, als ob sie nur die einzige Natur des Logos wäre". Wir wollen davon schweigen, daß der Ausdruck „natürlicher Gesammtbesitz" zum Mindesten sehr zweideutig ist, weil er in dieser Redeverbindung den Gedanken nahe legt, es sei dem Logos natürlich beide Naturen zu haben; wir wollen es unerwähnt lassen, daß man von einer Natur, die dem Logos nur durch freie Annahme eigen geworden ist, nicht ohne einige Uebertreibung sagen kann, sie gehöre ihm so wahrhaft und unzertrennlich an, als ob sie nur seine einzige Natur wäre; es ist gewiß, daß die unmittelbare Bedeutung der Cyrillianischen Formel nicht die vom Verfasser beliebte ist. Ihr unmittelbarer Sinn deckt

sich vollständig mit dem Sinne der gewöhnlichen dogmatischen Formel: Der Logos ist mit der menschlichen Natur hypostatisch vereint; und sie ist nicht mehr und nicht weniger, als ein anderer Ausdruck für die letztere, den Cyrillus aus polemischen Gründen wählte, und in der Absicht erdachte, um den Nestorianern jede Möglichkeit zu nichtigen Ausflüchten, zu deren Auffindung sie bekanntlich eine staunenswerthe Gewandtheit besaßen, zu benehmen. Wer immer die Briefe des hl. Cyrillus an Eulogius, Successus und besonders an Akazius liest und unsere Formel mit der gleichbedeutenden: *Μία τοῦ υἱοῦ φύσις, ὡς ἑνὸς, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου,* vergleicht, wird uns seine Zustimmung nicht versagen können.

Wenngleich in einem sehr wahren Sinne behauptet werden kann, daß „eine individuelle Natur nicht durch dasselbe Person wird, wodurch sie individuell wurde, obwohl das Personsein in der Natur liegt“ (S. 45), so wäre doch eine nähere Bestimmung dieses Satzes um so wünschenswerther gewesen, als auch das Gegentheil in einem nicht weniger wahren Sinne gesagt werden kann; nicht nur, weil Natur und Person nach der vom Verfasser vertretenen Ansicht nur virtual unterschieden sind, sondern auch weil die Hypostase allein im vollen Sinne Individuum ist. Was aber der Verfasser hinzufügt, „Es ist vielmehr die Theilnahme an einer individuellen Natur, welche die Person zur Person macht“, ist uns unverständlich. Nimmt man eine reale Unterscheidung zwischen Person und Natur an, dann ist es unwahr, daß die Theilnahme an einer individuellen Natur die Person zur Person macht; nimmt man hingegen eine nur virtuale Unterscheidung an, so kann jene Ausdrucksweise leicht zu Mißverständnissen führen, und ist man außerdem versucht, die individuelle Natur als Form der Person, inwiefern sie Person ist, zu denken, was der Verfasser offenbar nicht wollen kann.

Ungenügend scheinen uns (S. 55. 56) die Begriffe von Substanz und Accidenz, und ganz besonders von substantia prima und substantia secunda dargelegt zu sein, so daß sie kaum von ausgiebigem Gebrauch für das Verständniß der scholastischen Lehre sein können. Eines weiteren Eingehens darauf glauben wir durch die Auseinandersetzungen, welche wir an andern Stellen unserer Zeitschrift bringen, überhoben zu sein.

Und jetzt wären es der Ausstellungen wohl genug. Einige Bemerkungen, die sich uns noch aufdrängten, unterdrücken wir um so lieber, als sie von geringerer Bedeutung sind. Mit großer Genugthuung lasen wir den zweiten Theil der Abhandlung. Nicht nur, daß der Verfasser durch verständnißvollen Gebrauch bald der analytischen, bald der synthetischen Methode einen Personbegriff aufstellt, der an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt, und dessen Objektivität durch gründliche Erläuterungen darthut; nicht nur, daß er die höchst wichtige Frage über die Unterscheidung zwischen Person und Natur nach unserm Dafürhalten bündig und vollständig löst, legt er die zwischen Geistigkeit und Persönlichkeit bestehende Verbindung so lichtvoll dar, daß wohl Niemand mehr, der ihm ohne Vorurtheil in seiner Argumentation folgt, die Geistigkeit als identisch mit der Persönlichkeit betrachten wird. Die Anwendung, welche er dann von dem gewonnenen Begriff auf die Dogmen der Trinität und der Incarnation macht, zeugt von einem tiefen Erfassen dieser hohen Geheimnisse, und bildet zugleich einen neuen, theologisch nicht zu unterschätzenden Beweis für die Richtigkeit des aufgestellten Personbegriffes. Schwerwiegend sind ohne Zweifel die Bedenken, welche der Verfasser gegen die Trinitätslehre eines deutschen Dogmatikers erhebt, der Zeugung und Hauchung für Akte erklärt, die weder persönliche noch unpersönliche, sondern nur personifizirende seien. Der Verfasser glaubt dagegen bemerken zu müssen, daß die immanenten Akte bezüglich des terminus a quo persönlich, mit Bezug auf den terminus ad quem personifizirend, d. h. personbildende seien, und erklärt, daß es ihm überhaupt verkehrt zu sein scheine, auseinandersetzen zu wollen, wie die Dreifaltigkeit aus der Einheit entstehe. Das Verhältniß von ewig seienden, nicht die Art des Ursprunges werdender Personen ist zu erklären. Es gilt nicht zu beschreiben, wie sie Personen wurden, sondern „wer und wie verschieden die Personen sind" (S. 102); den Schlußartikel „Einige Consequenzen aus der hypostatischen Union" hätte der Verfasser wohl besser nicht aufgenommen, indem es jedenfalls vorzuziehen ist, gewisse Materien, die dazu nicht nothwendig zum eigentlichen Behandlungsgegenstande gehören, gar nicht zu berühren, als sie so dürftig zu behandeln, wie es hier geschieht.

Es erübrigt noch einige Worte zu sagen über den historisch-kritischen Theil. Nachdem der Verfasser den Personbegriff, der den

christologischen Häresien zu Grunde lag, aus den bezüglichen Werken der Alten erhoben und ein motivirtes Urtheil darüber abgegeben hat, wendet er sich zum Begriff der Persönlichkeit in der monistischen Philosophie, und weist nach, daß diese Philosophie nicht nur keinen Platz für verschiedene wahrhafte Personen hat, sondern auch selbst den Begriff der Person als Ungereimtheit von sich ausschließen muß. Er hätte somit von der Erwähnung der monistischen Systeme Umgang nehmen können, indem ja die Widerlegung dieser Systeme, aus denen die Negation des Personbegriffes mit Nothwendigkeit sich ergibt, außer dem Bereiche seiner Frage liegt. Doch da die Vertreter des Monismus Einwendungen gegen den christlichen Personbegriff zu erheben pflegen, durfte er sie nicht ganz übergehen, sondern mußte die Abweisung ihrer Einwürfe als einen Theil seiner Aufgabe ansehen. Man darf es als glückliche Wahl bezeichnen, daß er David Strauß zum Organ des Monismus macht, indem dieser durch kurze und scharfe Formulirung der besagten Einwände sich auszeichnet. Allerdings hätten die Erwiederungen unsers Verfassers weiter ausholen und tiefer gehen können, allein, da sie trotz dieses Mangels schlagend sind, wollen wir ihm daraus keinen Vorwurf machen. Mit besonderer Vorliebe beschäftigt sich der Verfasser mit dem psychologischen Personbegriff; gewiß mit Recht, weil eben dieser Begriff weite Verbreitung fand und des theologischen Gebietes sich theilweise bemächtigend unsere hehrsten Dogmen in ihrem innersten Wesen alterirte. Beginnend von Cartesius, in dessen Philosophie er die Anfänge des psychologischen Personbegriffes zu entdecken meint, schließt er mit der Theorie Günther's über die Persönlichkeit ab. Die Kritik dieses Begriffes vom philosophischen Standpunkt aus führt ihn zu dem Resultate, daß das Bewußtsein die Persönlichkeit nicht bewirken könne, selbst dann nicht, wenn man mit Staudenmaier und Deutinger den Willen mit hineinbeziehe. Vom theologischen Standpunkt aus aber beweist seine Kritik, daß der psychologische Personbegriff auf das Dogma der Incarnation übertragen dasselbe vollständig aufhebe und an seine Stelle die nestorianische Irrlehre setze, und den Sabellianismus oder Tritheismus unvermeidlich mache, wenn demselben im Dogma der Trinität Raum gegeben werde. Endlich wendet sich der Verfasser noch kurz zum Personbegriff in der protestantischen Theologie. Wohl Niemand wird es ihm verargen, daß er sich

hier der äußersten Kürze befleißt; so wenig als man heut zu Tage sagen kann, was protestantische Theologie ist, ist man im Stande, irgend welchen dogmatischen Begriff als den der protestantischen Theologie eigenthümlichen anzugeben. Der Verfasser hat Recht, wenn er im Hinblick auf eine Stelle aus Dorner's „Lehre von der Person Christi" schreibt: „Ist das nicht ein Zeichen der Zersetzung, wenn so unversöhnt die Gegensätze sich in einander verschlingen? Schließlich bleibt Eutyches Sieger, Nestorius herrscht, Arius erhält seinen Antheil und auch Apollinaris bekommt Recht, aber vom Christusglauben bleibt Nichts übrig".

Wir beschließen unser Referat mit dem Wunsche, daß dieses Werk, die Frucht eines vieljährigen mit Liebe und Talent betriebenen Studiums, überall freundliche Aufnahme finde, und daß der Verfasser, ermuthigt durch den errungenen Erfolg, auf dem betretenen Wege unermüdet voranstrebe, und durch weitere Früchte seines Fleißes die Freunde wahrer Theologie erfreue.

Innsbruck. Stentrup S. J.

Dr. B. Neteler, **Das Buch Isaias** aus dem Urtext übersetzt und mit Berücksichtigung seiner Gliederung und der auf seinen Inhalt sich beziehenden assyrischen Inschriften erklärt. Mit Erlaubniß des bischöfl. General-Vicariats zu Münster. Münster 1876. Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung. 8°. SS. 320. Preis 5 M.

Schon im Jahre 1870 hat der obengenannte Verfasser eine Schrift „Die Gliederung des B. Isaias" publicirt, welche wenig Beachtung und Beifall gefunden zu haben scheint. Hier tritt er uns mit einer neuen umfassenden Schrift ähnlichen Inhaltes entgegen.

Wie in dem Text angekündet, glaubt Dr. Neteler, es sei in den neuentdeckten und bereits gelesenen assyrischen Inschriften eine historische Grundlage gewonnen, die für die Erklärung des wichtigen und schwierigen Buches des Isaias von der größten Wichtigkeit sei. Er versucht sofort (S. 7—37) die Ergebnisse der Forschungen der Assyriologen zur Aufhellung des isaianischen Zeitraumes zu verwerthen. Was er jedoch in diesem Betreffe meist nach Schrader vorbringt, ist leider etwas abrupt und so gehalten, daß der Leser, der die Quellen nicht selbst kennt, kaum im Stande ist, sich zu orientiren.

Für noch viel wichtiger zur Erklärung des Isaias hält Dr. Neteler die Gliederung des Buches. Diese wird S. 37—42

vorerst übersichtlich dargelegt und dann im weitern Verlaufe des Werkes ausführlich zur Geltung gebracht und mit der Erklärung der Orakel verflochten. Die ganze Erklärung ist von dieser Gliederung abhängig, der Prophet ohne Rücksicht darauf rein unverständlich. Die Gliederung ist für Dr. Neteler der Zauberschlüssel zur Eröffnung der Räthsel des Buches. Sie dient ihm auch zum Erweise der Echtheit des Werkes im Ganzen und in den einzelnen Theilen. Was er über die Echtheit S. 42 und 43 vorbringt, beschränkt sich auf wenige Bemerkungen, die nicht ganz eine Seite füllen. Und in der That, wenn eine solche Gliederung angenommen werden muß, wie der Verfasser sie zu erkennen glaubt, so läßt sich kaum mehr etwas gegen die Echtheit einwenden; denn jedes einzelne Stück gehört nach dieser Gliederung als nothwendiges Erforderniß zum Gesammtaufbau des Werkes und läßt sich so wenig herausnehmen, als ein einzelner Stein aus einem festen und abgeschlossenen Bauwerke entfernt werden kann. Somit fallen die langen und mühsamen Untersuchungen über die Echtheit, wie sie die neuern Erklärer zu geben pflegen, als völlig überflüssig hinweg.

Das Leben des Isaias und die Stellung seines Buches im alttestamentlichen Kanon wird S. 43—47 kurz besprochen, und S. 47 wird bezüglich der Literatur über Isaias auf die Commentare von Gesenius und Reinke, sowie auf die Bibliotheca judaica von Fürst verwiesen, jedoch werden S. 48 als die besseren Commentare der Neuzeit fünf protestantische und vier katholische (Schegg, Loch und Reischl, Reinke, Rohling) genannt.

Sofort geht nun der Verfasser zur Erklärung des Buches über. Diese füllt mit der großgedruckten Uebersetzung die nachfolgenden 267 Seiten. Wie man sieht, ist sie sehr knapp gehalten. Ein Abwägen verschiedener Meinungen, eine Citation anderer Erklärer findet sich nicht, weil Dr. Neteler alle einzelnen Stücke von dem Lichte beleuchten läßt, das die von ihm angenommene Gliederung verbreitet. Diese soll nun, wenigstens in den Grundzügen dargelegt werden, damit ein Urtheil über den Inhalt und Werth seines Buches ermöglicht werde.

Das Gesammtwerk des Isaias zerfällt in drei Theile oder Gruppen von Weissagungen, nämlich 1. Kap. 2—12, das messianische Heil; 2. Kap. 13—35, das Gericht über die Weltmächte; 3. Kap. 36—66, Errettungen aus Knechtschaft.

1. Dem ersten Theile geht die Ueberschrift des ganzen Buches (1, 1) und die Vorrede (1, 2—1, 31) desselben voraus. Die Vorrede paßt gut zu den letzten Stücken des Buches und „muß verfaßt und an die Spitze des Buches gestellt worden sein, als am Ende der Regierung des Ezechias der dritte Theil mit den vorhergehenden zu einem einheitlichen Ganzen verbunden wurde“. — Der erste Theil sodann enthält eine Einleitung (2, 1—4), ein Schlußstück (12) und drei Reihen von je drei Reden. Die erste Reihe kündigt Strafgerichte für das auserwählte Volk an, welches mit Ausnahme eines kleinen Restes, der das messianische Heil erlangt, vertilgt wird (2, 5—6, 13); die zweite Reihe verkündet das Auftreten des Messias in dem verwüsteten Lande (7, 1—9, 6); die dritte Reihe verheißt nach der Züchtigung Israels (Samaria's) und dem Sturze der Weltmacht, welche nach der Bestrafung Israels auch Juda stürzen wollte, eine zweimalige Erneuerung der Erde durch das messianische Reich (9, 7—11, 16).

2. „Der zweite Theil des Buches (13—35) wird begrenzt durch die Ueberschrift (13, 1) und das Schlußstück (34, 16—35, 10)“. Das Gericht über die Weltmächte theilt sich in drei Abtheilungen. Die Weissagung gegen Babel (13—14, 23) ist gegen die Weltmacht überhaupt gerichtet und dient daher als Einleitung zur ganzen Gruppe. Die Weltmacht tritt vorerst als assyrische (14, 24—20, 6), dann als babylonische (21, 1—26, 6) auf und wird endlich noch symbolisch dargestellt (26, 7—34, 15). Jede dieser drei Abtheilungen weist sechs Stücke auf. Zur assyrischen Abtheilung gehören nämlich die Weissagungen gegen Philistäa (14, 28—32), Moab (15. 16.), Damaskus (17.), deren Erfüllung den Assyriern obliegt, und die drei Stücke gegen Aegypten (18. 19. und 20.), da die Aegypter in Folge ihrer Kämpfe gegen Assyrien näher mit dem Gott Israels bekannt wurden. Zur babylonischen Abtheilung, welche durch 21, 1—10 eingeleitet wird, gehören die drei Weissagungen über Duma, Arabien, und das Schauthal (21, 11—22, 14), welche Verwüstungen durch die Chaldäer ankünden, und die drei Orakel über den Wechsel der Herrschaft (22, 15—25), über Tyrus (23.) und über die Umgestaltung beim Beginn des messianischen Reiches (24.—26, 6), welche Wiederherstellungen zum Gegenstande haben. Die symbolische Abtheilung, eingeleitet durch das Stück (26, 7—27, 13 (über die Rettungen im messia-

nischen Reiche) umfaßt drei Vorbilder aus der Zeit des Ezechias, hindeutend auf die Anfangszeiten des messianischen Reiches (28; 30, 1—26), und drei Vorbilder aus der Zeit des Manasses, hindeutend auf die letzten Zeiten des messianischen Reiches (30, 27—32, 20; 33; 34, 1—15).

3. Der dritte Theil, Errettungen aus Knechtschaft, (36—66) enthält wieder drei Abschnitte: einen babylonischen (40.—48.), in welchem eine Errettung aus babylonischer Gefangenschaft verheißen wird; einen messianischen (49.—57.), welcher eine Errettung aus der Knechtschaft der Sünde weissagt; einen sionitischen (58.—66.), in welchem das neutestamentalische Sion, die Kirche, als Siegerin über ihre Feinde erscheint. Jeder Abschnitt besteht aus drei Reihen von je drei Stücken. Während also im ersten Theile 9 und im zweiten 18 prophetische Reden mitgetheilt werden, erscheinen im dritten Theil deren 27. Demnach zeigt sich im Buche bezüglich der Form eine consequente Fortentwickelung. Aber auch der Inhalt ergibt eine solche, die der Verfasser genau und bis in's Einzelnste darzulegen sucht: Dabei zeigt er auch, wie die historischen Kapitel 36—39 genau zum Vorhergehenden und Nachfolgenden passen und demnach integrirende Bestandtheile des Werkes bilden.

Diese kunstvolle Gliederung dient, wie der Verfasser (S. 40) annimmt, dem Propheten als ein höchst zweckmäßiges Mittel für die Darstellung einer Parallele, die er zwischen Israel und dem messianischen Reiche bezüglich ihrer Berührungen mit feindlichen Weltmächten aufstellt. Isaias verkündet nicht bloß dem Volke Gottes seiner Zeit, sondern auch dem neutestamentlichen Bundesvolke, daß für das Reich Gottes von den Weltmächten wie Nichts zu hoffen, so auch Nichts zu fürchten sei, da das Gottesreich alle Weltreiche siegreich überdauert. Die alttestamentlichen Ereignisse sind demnach Vorbilder der kirchlichen Schicksale, und Lehren für die Christen. „Im ersten Theile (des Isaias) scheint der Beginn des messianischen Reiches sich an den Untergang der assyrischen Macht anzuschließen; im zweiten Theile des Buches wird zwischen das assyrische und messianische Reich noch ein chaldäisches eingeschaltet, und im dritten Theile des Buches wird das chaldäische noch wieder durch das persische von der Zeit des Beginnes des messianischen Reiches abgetrennt. In die Anfangszeit des messianischen Reiches setzt Isaias ein Weltreich, das er sowohl unter dem

Bilde von Assyrien als unter dem von Babel darstellt. . . Dieses befeindet das messianische Reich, wird aber von dem letztern überwunden, das seinen Hauptsitz in den europäischen Inselländern gewinnt. Nach längerem Bestande des messianischen Reiches läßt Isaias in demselben einen Verfall und Abfall erfolgen, der dem Abfalle des Reiches Samaria entspricht. . . Es tritt dann nach Isaias auch im messianischen Reiche eine Macht Assur auf, von der das messianische Sion hart bedrängt wird. Dieses Assur ist in der Apokalypse das siebente Haupt des Thieres, dessen sechstes Haupt das römische Reich ist; im Buche Ezechiels wird es als Magog dargestellt, der in Verbindung mit Gomer und andern Völkern das messianische Sion angreift und endlich eine furchtbare Niederlage erleidet. Darnach läßt Isaias eine außerordentliche Blüthe des messianischen Reiches folgen. Nach derselben tritt wieder eine feindliche Weltmacht auf, welche für das messianische Sion in ähnlicher Weise verderblich wird, wie Babel es für das Reich Juda werden sollte. Dieses feindliche Weltreich ist das antichristliche, welches in der Apokalypse als die achte Gestalt des Thieres dargestellt wird. Die drei Kämpfe des messianischen Reiches gegen das römische Babel, das magogische Assur und das antichristliche Babel bilden eine Parallele mit den drei großen Bedrängnissen, welche die vormessianische Bundesgemeinde von Aegypten, Assyrien und Babylon zu erdulden hatte".

„Das wichtigste Ergebniß", das der Verfasser aus seiner Erklärungsweise gewonnen zu haben glaubt, „besteht darin, daß das Buch Isaias, das über 600 Jahre vor der Entstehung des Christenthums verfaßt ist, für die gegenwärtige Zeit in mehrfacher Hinsicht die beste Apologetik des Christenthumes ist". S. 4. — „Noch mehr als die Apologetik werden den Leser vielleicht die Weissagungen über die magogische Katastrophe (Kap. 59) interessiren. . . Aus einer Vergleichung der Angaben des Isaias mit den Aussagen Ezechiels ergibt sich, daß Magog, dessen Name nach der Völkertafel den slavischen Völkerstamm bezeichnet, in Verbindung mit dem germanischen Gomer und mit einer Macht, welche über einen Theil des anfänglichen Bereiches der Kirche herrscht, das messianische Sion, d. i. die Kirche auf's Aeußerste bedrängt. Nach dem unerwarteten Umschwung wird das messianische Sion von einen Bedrängern als die wahre Stadt Gottes anerkannt". S. 5.—

Die Weissagungen über die antichristliche Periode hält der Verfasser selbst noch für dunkel, meint aber doch, das Verständniß sei durch andere approbirte Weissagungen aufgeschlossen. S. 5.

Dem Gesagten nach wäre die Jetztzeit der magogischen Katastrophe nahe, und wir hätten sogar Aussicht, die allgemeine Anerkennung der Kirche noch zu erleben. Wer von uns wünschte das nicht! Aber abgesehen davon, daß Isaias den Namen Magog nicht ein einziges Mal nennt, was er doch ebensowohl als Ezechiel konnte, wenn er je eine solche Macht im Auge hatte; abgesehen auch davon, daß die Deutung Magog = Slaven und besonders Gomer = Germanen sehr unsicher ist, — sollte Isaias, wenn er so klar in die christlichen Zeiten schaute, von dem Muhamedanismus, der der Kirche so unberechenbaren Schaden zufügte, gar Nichts prophezeit haben? — Ueberhaupt wird man bei aller Anerkennung der Originalität, des Fleißes und der Genauigkeit der Arbeit kaum umhin können, mindestens folgende zwei Ausstellungen zu machen: 1. Die Gliederung und die darauf gebaute Erklärung, wie sie Dr. Neteler versucht, erscheint überaus künstlich, um nicht zu sagen gekünstelt; schwerlich wird sie auf allgemeine Anerkennung rechnen dürfen. 2. Die älteren kirchlichen Erklärer und insbesondere die Väter haben das Buch nicht so ausgelegt. Sollte das Verständniß dieses heiligen Buches bis auf unsere Tage in der Kirche verschlossen gewesen sein?

Freising. Seisenberger.

Storia di San Francesco d' Assisi per Luigi *Palomes*, Minore Conventuale, professore ecc. in Palermo. Quinta edizione; II volumi. Palermo, presso Ant. Palomes 1876.

Dieses neue Leben des Heiligen von Assisi ist in Deutschland noch kaum bekannt geworden, und doch hat es seit seinem ersten Erscheinen i. J. 1873 in Italien bereits fünf Auflagen erlebt. Dieser Erfolg des Buches in seiner Heimat ist nicht etwa bloß der außerordentlichen Popularität der behandelten großen Persönlichkeit beizumessen, sondern wenigstens ebenso sehr den wirklichen Vorzügen der neuen Biographie. Es fehlte in Italien ebensowenig wie bei uns an einheimischen Lebensbeschreibungen des hl. Franziskus und an Uebersetzungen ausländischer Biographien; aber es fehlte das, was Palomes endlich geliefert hat, eine auf kritischen geschichtlichen

Studien beruhende und auf der breiten Grundlage der Zeitbegebenheiten aufgebaute Darstellung. Das Wirken des wunderbaren Heiligen und seine in ihrer Art ganz neue Stiftung griffen so sehr in die Geschichte des Mittelalters und namentlich in die sociale Entwickelung der damaligen Menschheit ein, daß kein Biograph, welcher den berechtigten Anforderungen genügen will, sich des eingehenden Nachweises jener Wechselbeziehung zwischen Franziskus und den geistigen Bewegungen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts entheben darf. Allerdings hat schon Chavin de Malan in seinem begeisterten Werke über den Heiligen etwas Aehnliches angestrebt; jedoch leidet bei ihm trotz aller Verdienste der Arbeit die Geschichte nicht selten unter der Rhetorik. Das danach erschienene vielverbreitete Buch von Daurignac erklärt schon in der Vorrede, nur Excerpte aus den bereits vorliegenden Schriften geben zu wollen. Der Protestant Hase endlich, dessen Werk über Franziskus von Potthast in seiner Bibliotheca hist. medii aevi für eine „werthvolle Monographie" (!) erklärt wird, geht nur darauf aus, das Uebernatürliche im Leben des Heiligen mit der zersetzenden Säure eines seichten Rationalismus aufzulösen. Die somit noch unvollendete Aufgabe durfte Palomes als geistlicher Sohn des Ordensstifters und Professor der Geschichte in Palermo mit doppeltem Rechte auf seine Schultern nehmen.

Nicht nur durch Gründlichkeit und Weite des Umblickes, sondern auch durch eine wohlthuende Wärme zeichnen sich die beiden stattlichen Bände seiner Biographie aus. Es ist eine Wärme, die aus der Anschauung der lieblichen hochpoetischen Heiligengestalt von selbst hervorgeht und unwillkürlich in den Leser hinüberströmt. Als allgemeine Vorzüge dürfen wir ferner noch hervorheben die Belesenheit in italienischen, französischen und deutschen Schriftstellern, welche der Verfasser verräth, und die ihm das Einstreuen passender fremder Urtheile und damit einen angenehmen Wechsel der Darstellung ermöglicht; den guten Tact, womit er wichtigere Episoden einfach unter unveränderter Wiedergabe der alten Quellenberichte, deren frische naive Ausdrucksweise ja durch keine Kunst zu ersetzen ist, erzählt; die Aufrichtigkeit, welche ihn Nichts von den kirchlichen und anderweitigen Mißständen der Zeit oder von den menschlichen Gebrechen und Streitigkeiten in dem beginnenden Orden verhüllen läßt; zuletzt die stete Berücksichtigung jener doppelten Seite an

Leben des Heiligen, die er in die Worte zusammenfaßt: „Franziskus war für die Christenheit der Wiederhersteller der höchsten sittlichen Vollkommenheit und für Italien der wirksamste Beförderer seiner neuen Bildung". Wir erhalten ausführliche Belege für das unschätzbare sociale Wirken des sogenannten dritten Franziskusordens, „jenes friedlichen Kreuzheeres zur Herstellung des Friedens zwischen Reich und Arm", wie ihn Palomes nennt. (Vgl. über seine Bedeutung im Kampf gegen die Ausartung des Lehenswesens I. Bd. S. 425 ff.) Noch eingehender legen uns drei Kapitel am Ende des Werkes dar, was die minderen Brüder in ihrer ersten Zeit für die katholische Wissenschaft, für die Poesie und für die andern freien Künste geleistet haben.

Wir wollen nicht sagen, daß alle Angaben und Urtheile des Verfassers unanfechtbar sind. Hin und wieder stößt man auf Flüchtigkeiten [1]), und es schrecken den deutschen Leser bisweilen der allzu große Umfang der Reflexionen oder die Gedehntheit der Zeitschilderung [2]). Auch läßt die Art und Weise der Citationen in den Anmerkungen an Regelmäßigkeit und Correctheit Vieles zu wünschen übrig [3]). Wer darum die Biographie in deutscher Sprache wiedergeben wollte (und es wäre recht wünschenswerth, daß dies bald geschähe), hätte Mehr als die bloße Uebersetzung zu leisten. Es würde sich darum handeln, die mit südlicher Lebhaftigkeit ausgesponnenen Ausführungen an vielen Stellen zusammen zu ziehen, in der Form überhaupt die gar sehr zu Tage tretende specifisch italienische Färbung zu überwinden und vor Allem auch Genauigkeit in die Anmerkungen zu bringen.

---

[1]) Vgl. I, 39: I Certosini di S. Brunone di Colonia, i Premontesi di *Guglielmo di Champeaux*. Zu I, 397: Die Bulle Alexander's IV. ist schon abgedruckt bei *Sbaralea* Bullar. Francisc. II. 6. nr. 6 und verzeichnet bei *Potthast* Regesta Pontif. nr. 15617. Palomes gibt den sogenannten Sonnengesang des hl. Franziskus nach der besten Recension desselben, nämlich der von Böhmer in den „Romanischen Studien" Halle 1871, 1. Heft; aber er ist offenbar durch seinen Abschreiber schlecht bedient worden. Wir haben 9 Abweichungen vom Böhmer'schen italienischen Texte gezählt.

[2]) Vgl. I, 70. 79 f. 309 f. 328 ff. II, 154 f. etc.

[3]) Citate wie Muratori Annali, Bibl. Patr., Labbei Coll. omn. Concil. leisten einen geringen Dienst.

Der Raum erlaubt nicht, die einzelnen wesentlich aufgehellten geschichtlichen Punkte auch nur flüchtig anzugeben. Darum nur Ein und das Andere. Allzu oft wurde von Historikern der innere Gang der Lossagung des Heiligen von der Welt verworren dargestellt. Man sprach, auch in katholischen Büchern, von einem „unverstandnen Sehnen nach höhern Dingen“, das Franziskus befallen habe u. dgl., ohne das lichte, tief psychologische Element bei der Gnadenführung desselben zum Recht kommen zu lassen. Bei Palomes dagegen erhalten alle inneren und äußeren Antriebe, die den Heiligen leiteten, ihre klare Verwerthung, und es verschwindet jenes allzu gerne festgehaltene Räthselhafte bei dem Uebergange der lebensfrohen, unternehmungslustigen „Blume der Jugend“, wie die Genossen den reichen Kaufmannssohn nannten, zu dem großen Heiligen, welcher die Armuth als die „Dame seines Herzens“ und die armen Ordensbrüder als die „Genossen seiner Tafelrunde“ begrüßt. — Weiterhin heben wir die Darstellung des großen Ordenscapitels von 1219 hervor. Die angebliche Opposition, welche dort seitens des späteren Generals des Ordens Elias von Cortona gegen die von St. Franziskus gewählte Form der Armuth stattgefunden haben soll, wird mit guten Gründen in das Reich der Erfindung verwiesen. Elias findet überhaupt, wenigstens für sein Verhalten während der Lebenszeit des Heiligen, eine recht gelungene Vertheidigung. Seine spätere Stellung billigt auch der Verfasser nicht. Man hat auf diesen Mann in Folge seiner nachmaligen ghibellinischen Parteinahme zu Viel gehäuft und übersieht wohl auch, daß er in vollster Aussöhnung mit dem heil. Stuhle gestorben ist. — Der muthige, von Manchen als übereifrig beurtheilte Versuch des Ordensstifters, den Sultan von Aegypten persönlich zu bekehren, wird von Palomes durch gute Würdigung seiner Motive und Wirkungen in neues Licht gestellt. Dabei weist Palomes den Bericht, als habe der Sultan, trotz des abschlägigen Bescheides an Franziskus, sich vor seinem Lebensende taufen lassen, mit Recht als unzuverlässig nach. — Wir brauchen kaum noch beizufügen, daß Thatsachen, wie die Stigmatisirung des Heiligen, seine wunderbare Herrschaft über die Natur und Aehnliches durch urkundliche Mittheilungen von Augenzeugen in ausführlicher und unangreifbarer Weise festgestellt werden.

Innsbruck. Grisar S. J.

Die Stiftungsurkunde des Menschengeschlechts, oder die mosaische Schöpfungsgeschichte, erläutert und bestätigt durch die Sagen der Völker und die Naturwissenschaft, von Dr. H. Lüken. Freiburg, Herder, 1876. 156 SS.

Die Geologie und die Sündfluth. Eine Studie über die Urgeschichte der Erde. Von Athanasius Bosizio, Priester der Gesellschaft Jesu. Mit vier Tafeln. Mainz, Kirchheim, 1877. XIV. 284 SS.

Gott oder die Berechtigung des persönlichen geistigen Princips in der Schöpfung gegenüber der materialistischen Anschauung. Von C. J. Grafen Mailáth. Wien, H. Kirsch, 1877. 144 SS.

1. Eines der wichtigsten Kriterien, wodurch sich die göttliche Offenbarungsurkunde von den mythischen Lehrtraditionen der Naturreligionen scharf unterscheidet, ist unstreitig die strengste Verzichtleistung auf Ertheilung naturgeschichtlicher und naturphilosophischer Aufschlüsse; sie berücksichtigt einzig nur das heilsgeschichtliche Interesse; selbst das Sechstagewerk der Genesis hat eine solche Beziehung, und nur darum steht es an der Spitze der göttlichen Urkunde. Allein sie enthält nichts destoweniger manche Thatsachen, die das Feld der naturwissenschaftlichen Forschung zufällig berühren oder wenigstens einigermaßen zu berühren scheinen, wie namentlich das ebenerwähnte Sechstagewerk und den Bericht über die Sündfluth. Zur Beleuchtung dieser und ähnlicher Berührungspunkte ist in neuerer Zeit bekanntlich schon viel Treffliches geleistet worden; wenn man aber auf die rastlosen Fortschritte der Naturwissenschaften, auf die bibelfeindlichen Anschauungen vieler ihrer Vertreter und auf das offen hervortretende Bestreben, dieselben zum Gemeingute des Volkes zu machen, Rücksicht nimmt, wird man jede neue Erscheinung willkommen heißen, die zur Beleuchtung des Verhältnisses zwischen Bibel und Naturwissenschaft, und zur Beseitigung beklagenswerther Mißverständnisse bei Gebildeten und Ungebildeten das Ihrige beiträgt.

Es handelt sich bei der Ausgleichung der scheinbaren Differenzen zwischen den Worten der hl. Schrift und den Ergebnissen der Wissenschaft vorzüglich um eine zweifache Aufgabe, nämlich einerseits die Ansprüche der naturwissenschaftlichen Forschung auf

das richtige Maß zurückzuführen, andererseits aber darzuthun, daß ihre sicheren Ergebnisse mit den betreffenden Stellen der hl. Schrift, wenn sie richtig gedeutet werden, vollkommen in Einklang stehen.

Dr. H. Lüken, rühmlich bekannt durch seine „Traditionen des Menschengeschlechts“, behält in der oben angezeigten Schrift vorzüglich die letztere Aufgabe im Auge. Plan und Methode des Verfassers, sowie das Meritorische seiner Arbeit bezeichnen wir am füglichsten mit seinen eigenen Worten: „Ich werde mich nicht damit abgeben, alle jene verschiedenen Meinungen, die man wohl über die Bedeutung einzelner Stellen der Urkunde gehabt hat, zu besprechen und zu widerlegen; nur einzeln, wo solche eine gewisse Geltung sich errungen haben, werde ich darauf Rücksicht nehmen.... Um dem Leser einen klaren Einblick zu gewähren und zu einem möglichst selbständigen Urtheil zu verhelfen, haben wir vielmehr den exegetischen Weg gewählt und zuerst die Aussage der hl. Schrift vorangestellt und dann die Sagen der Völker damit verglichen und die wissenschaftlichen Ergebnisse dem gegenübergestellt. Wenn wir etwas Neues in dieser Schrift bringen, so besteht es hauptsächlich darin, daß wir auf die entsprechenden Ueberlieferungen der heidnischen Völker mehr Rücksicht nehmen, als bisher geschehen ist, und dadurch vielleicht auch in manche dunklere Stelle der hl. Schrift (wie besonders im 2. Kap. der Genesis) noch mehr Licht zu bringen im Stande sind“.

Der Verfasser geht von der richtigen Ueberzeugung aus, daß das Heidenthum in seinem ursprünglichen Kerne auf der Uroffenbarung beruhe, dieselbe aber durch den Abfall zum Polytheismus „umgestaltet und durch abergläubische und mythische Zusätze verdorben und unkenntlich gemacht“ habe. Daraus folgert er, daß die heidnischen Sagen nicht bloß dazu dienen, „die Aussage der Bibel als eine allgemeine Ueberlieferung der Urzeit zu bestätigen“, sondern auch „mit Recht als erläuternde Zeugnisse für die Urkunde und ihr ursprüngliches Verständniß“ gebraucht werden dürfen, — ein Grundsatz, den er bei seiner Darstellung der mosaischen Schöpfungsgeschichte in ausgiebigster Weise zur Anwendung bringt. Referent hat seinerseits in dieser Hinsicht eine etwas verschiedene Anschauung. Daß die biblische Schöpfungsurkunde in den Sagen der Völker im Allgemeinen eine Bestätigung finde, kann nicht bezweifelt werden. Die Erläuterung dürfte aber unseres Erach-

tens nicht sehr hoch anzuschlagen sein. Hätte Gott über die Schöpfungsgeschichte je einen umfassenderen und klareren Aufschluß der Menschheit zu Theil werden lassen, als in dem Wortlaute der hl. Schrift enthalten ist, so hätte er auch ohne Zweifel für eine authentische Ueberlieferung desselben gesorgt; auf die trübe Quelle der heidnischen Sagen hat er uns sicher nicht angewiesen. Diese Sagen müssen uns gerade deßhalb in exegetischer Hinsicht als völlig unbrauchbar erscheinen, weil sie mehr Aufschluß bieten wollen, indem sie nämlich naturphilosophische Belehrung bezwecken oder vielmehr naturphilosophischen Anschauungen Ausdruck verleihen und so in einen diametralen Gegensatz zur Tendenz der göttlichen Offenbarungsurkunde treten. Sie haben ein durchweg naturalistisches Gepräge und kennen keine eigentliche Schöpfung, sondern nur eine verschiedenartig aufgefaßte Entwickelung, wobei fast regelmäßig der natürlichen Zeugung die erste Rolle zufällt; es ist daher jedenfalls bedenklich, ihnen eine allzugroße Bedeutung beizulegen. Wir glauben, daß insbesondere die Vorstellung von dem Weltei, auf die der Verfasser so großes Gewicht legt, und die von der „makrokosmischen Erde“ (der Gäa, die nach der mythischen Anschauung den Himmel erzeugte, während die Bibel den Himmel voranstellt), spezifisch heidnisch, und dem äußerst nüchternen Charakter der biblischen Darstellung ganz fremd seien. Nicht sehr angenehm überraschte uns die Parallelisirung des griechischen Eros mit dem Geiste Gottes, und die Zusammenstellung mythischer Gestalten, die sich offenbar als Hypostasirungen von Naturkräften erweisen, mit den historischen Persönlichkeiten der göttlichen Urkunde. Es ist bekannt, welchen Erfolg einst Huetius durch sein zu weit gehendes Bestreben, alle Erscheinungen des Heidenthums aus einer Verunstaltung der mosaischen Religion herzuleiten, erzielte. Die Coryphäen des Unglaubens acceptirten bereitwilligst diese Zusammenstellung, jedoch nur um sie im entgegengesetzten Sinne auszubeuten. Gegenwärtig aber bildet die Mythisirung der mosaischen Offenbarungsgeschichte ein fast ständiges Thema, das unter den verschiedensten Formen mit einem erstaunlichen Aufwande von lauter willkürlichen Hypothesen behandelt wird. Die erste Aufgabe des katholischen Apologeten ist also ohne Zweifel die Zurückweisung jeder willkürlichen Parallelisirung und die Darlegung des wesentlichen Gegensatzes zwischen der göttlichen Urkunde und den heidnischen Sagen.

Der Verfasser unterläßt es nicht, auf den letztern hinzuweisen (S. 6 f.), aber wir hätten gewünscht, daß dieser Punkt in seiner offenbar für weitere Kreise bestimmten Schrift noch mehr berücksichtigt worden wäre, besonders da gegenwärtig alles, was die ungläubige Wissenschaft in den Hörsälen oder in gelehrten Werken verhandelt, von den Sperlingen auf dem Dache jedem ehrsamen Pflastertreter oder Eckensteher vorgesungen wird. Jedenfalls ist gegenüber dem schreienden Mißbrauche, den der moderne Synkretismus mit dem sogenannten vergleichenden Verfahren treibt, die enorme, auf keine natürliche Weise erklärbare Charakterverschiedenheit zwischen der mosaischen Schöpfungsurkunde und den heidnischen Kosmogonien eine weit auffallendere Bestätigung der ersteren, als die wenigen gemeinsamen Berührungspunkte, die wirklich nicht als zufällig betrachtet werden können [1]).

Diese Bemerkungen sollen jedoch der Anerkennung der Leistungen des Verfassers keinen Eintrag thun. Wir zweifeln nicht, daß die Herbeiziehung und Beleuchtung der Völkersagen vielen Lesern sehr willkommen sein werde.

Bezüglich des Verhältnisses der Bibel zur Naturwissenschaft bemerkt Lüken mit Recht, daß die unzweifelhaft feststehenden Resultate der Naturforschung im Ganzen und Großen eine unbestreitbare Einhelligkeit mit den Aussagen der Bibel kundgeben und daß somit das Buch der Offenbarung im Buche der Natur seine Bestätigung finde. Wer die Versuche der alten Scholastik, von ihren naturwissenschaftlichen Anschauungen aus die in Bezug auf manche Punkte der Genesis sich erhebenden Schwierigkeiten zu beseitigen, eines flüchtigen Blickes würdigt, wird sich alsbald überzeugen, daß die Exegese gegenwärtig einen weit leichtern Stand hat und nicht wenige Schwierigkeiten, wie z. B. bezüglich der Priorität des Lichtes vor der Sonne u. s. w. durch die Fortschritte der naturwissenschaftlichen Forschung von selbst gehoben findet. Lüken gelangt aber auf seinem exegetischen Wege zu Ergebnissen, die nicht bloß den gesicherten Errungenschaften der Naturwissenschaft, sondern auch ihren cosmologischen und geologischen Hypothesen gerecht werden.

---

[1]) Daraus, daß die hh. Väter zu ihrer Zeit den herrschenden Bedürfnissen gemäß oft mehr die Berührungspunkte hervorhoben, folgt nicht, daß unter geänderten Verhältnissen dasselbe zu geschehen habe.

Es ist dabei freilich kaum zu verkennen, daß die Exegese auch dort, wo sie ganz selbständig zu verfahren scheint, die eben herrschende naturwissenschaftliche Anschauungsweise mit ziemlich rückhaltslosem Vertrauen zur Führerin sich erkoren und darum auch am Ende die Confrontirung mit ihr nicht zu scheuen hatte. Nur so konnten manche künstliche Deutungen, wie z. B. „Erde" = „Urerde", wofür auch „Sonne" (Ursonne) stehen könnte, „Wasser", etwa = Urnebel, und ähnliche zum Vorschein kommen, die übrigens, selbst die Wahrheit der naturwissenschaftlichen Hypothesen, insbesondere der plutonischen Theorie, vorausgesetzt, gar nicht nothwendig gefordert sind. Dasselbe gilt von der S. 62 aufgestellten Behauptung: „Das steht nach der Bibel fest, daß die Sterne nicht nach unserer Erde gebildet sein können, da sie gleichzeitig mit der Sonne und dem Monde am vierten Tage nicht gebildet sind, wie man irrthümlich vorgibt, sondern ihre volle Einwirkung auf die Erde erlangt haben, und also wenigstens gleichzeitig mit der ... Erde entstanden sind" [1]). Bezüglich der organischen Schöpfung hat nach Lüken die Bibel nichts dagegen, wenn man sich die Entstehung der Thier-Arten „nach Darwin so vorstellt, daß die vorhergehende Thierklasse den Uebergang zu der höher organisirten machte und daß nach und nach durch den Willen des Schöpfers diese aus jener hervorging, nur daß dieses nicht zufällig oder ‚durch den Kampf um's Dasein', sondern eben durch Vermittlung des schöpferischen Willens geschah" (S. 67), oder wenn wir sogar, „nur nicht in der Weise des rohen mechanischen Zusammenstoßes — —, sondern durch des Schöpfers Willen, den Leib des Menschen auf organischem Gebiete präformirt uns denken" [2]). — Es scheint uns,

---

[1]) Mit Recht bemerkt der protestantische Gelehrte Dr. Fr. Pfaff, „daß die für so absurd verschrieene Angabe Moses, die Sonne in dem Zustande, in dem sie jetzt sich befindet, als fertiger, individuell völlig abgegrenzter Körper sei jünger denn die Erde, als eine nothwendige Folge der Kant'schen Theorie sich ergibt", und daß die Astronomie nichts dagegen einwenden kann, wenn die Individualisirung der Fixsterne zu einzelnen concreten Lichtkörpern als gleichzeitig mit der Individualisirung der Sonne betrachtet wird (Schöpfungsgeschichte, S. 144 f.).

[2]) Bezüglich der letzteren Ansicht scheint der Verf. der von ihm selbst empfohlenen Regel, daß man den Text der Genesis mit einer Loupe betrachten müsse, nicht ganz getreu geblieben zu sein. Was aber die Pflanzen und

daß Lüken mehrmals der Exegese ein zu hohes Ziel gesteckt. Da die hl. Schrift die Mittheilung von naturwissenschaftlichen Aufschlüssen principiell ausschließt und in der Ausdrucksweise ganz der gewöhnlichen Anschauung sich anbequemt, wird sich auf exegetischem Wege wohl niemals positiv ermitteln lassen, wie man die mosaische Schöpfungsurkunde naturwissenschaftlich zu deuten habe. Die Exegese kann, insoferne die naturwissenschaftliche Forschung ihr nicht sichere Resultate an die Hand gibt, von ihrem Standpunkte aus großen Theils nur hypothetisch verfahren, indem sie die Zulässigkeit oder relative Wahrscheinlichkeit verschiedener Meinungen prüft, aber es sorgfältig vermeidet, gewisse Theorien geradezu im hl. Texte selbst ausgedrückt oder angedeutet zu finden. Nur die Annahme, daß die Schöpfungstage als Perioden zu verstehen seien, scheint uns auch abgesehen von jeder Rücksicht auf die naturwissenschaftlichen Theorien festzustehen; darin müssen wir dem Verf. ganz beistimmen, wiewohl wir es wieder nur als exegetische Conjektur betrachten können, daß in der hl. Schrift „durch den vorbereitenden Abend sowohl wie durch den Mangel des völligen Abschlusses der einzelnen Tage ein gewisser Uebergang von dem einem Tagewerke zum anderen und ein theilweises Nebeneinanderherlaufen der einzelnen Tagewerke

---

Thiere betrifft, kann allerdings schwerlich behauptet werden, daß die Offenbarung jeder Descendenztheorie positiv widerstreite, insoferne nur festgehalten wird, daß die Arten nach bestimmten Gesetzen der göttlichen Anordnung gemäß sich entwickelten. Daß die Darwin'sche Zufallstheorie dieser Bedingung nicht entspreche, ist von selbst einleuchtend. Der „Kampf um's Dasein" kann immer nur als ein untergeordneter Faktor betrachtet werden. Weniger Schwierigkeiten bieten, wie es scheint, die Kölliker'sche Theorie „der Entwickelung aus innern Ursachen", und die Theorie Wigand's, wornach jede Art aus einer bis zu einem gewissen Zeitpunkte in unentwickeltem Zustande sich befindenden Urzelle sich entwickelte, so daß frei lebende Primordialzellen „den verborgenen aber realen, der Erscheinung nach bestimmungslosen aber der Qualität und Potenz nach bestimmt differentiirten Stammbaum des organischen Reiches bilden"; aber jedenfalls müßte man annehmen, daß die Entwickelung nach gewissen, der ursprünglichen göttlichen Anordnung gemäß eingetretenen Bedingungen zum Abschlusse gelangt sei. Daß ein solcher „der Qualität und Potenz nach bestimmter Stammbaum" einen intelligenten, zwecksetzenden Urheber voraussetze, braucht nicht bemerkt zu werden; aber gerade deßhalb ist er in „wissenschaftlichen" Kreisen nicht so genehm, wie der Darwinismus.

vorausgesetzt" wird (S. 4). Doch wäre es nicht überflüssig gewesen, die anderen Erklärungen des Wortes „Tag" wenigstens kurz zu erwähnen.

Wenn wir auch nicht allen Ansichten des Verfassers beipflichten können, sind wir doch der Ansicht, daß sein Schriftchen in mehrfacher Hinsicht sich sehr empfehle, namentlich für solche, die in diesen Fragen noch weniger sich umgesehen haben.

2. Bosizio ist weniger geneigt, den Ansprüchen der modernen Naturforschung Concessionen zu machen, nicht etwa deßhalb, weil er mit ihren Errungenschaften zu wenig vertraut ist, sondern weil sie ihm hinsichtlich der schöpfungsgeschichtlichen Theorien eine ernstere Prüfung nicht zu bestehen scheinen. Er hat schon in seinem frühern Werke: Das Hexaemeron und die Geologie, das Unzureichende der geogenischen Hypothesen nachzuweisen versucht; in dem jetzt veröffentlichten Buche kommt er vom Neuen auf diesen wichtigen Punkt zurück, sucht aber zugleich positiv zu zeigen, wie die geologischen Thatsachen zu erklären seien, ohne mit der exacten Wissenschaft und der hl. Schrift in Widerspruch zu gerathen. Das Werk ist mit Umsicht, Sachkenntniß, wissenschaftlichem Ernste und gewissenhafter Benützung der einschlägigen Literatur geschrieben; es erweist sich als Frucht vieljährigen und eingehenden Studiums.

Die ersten Kapitel (I—VI) sind hauptsächlich elenchisch. Der Verfasser bespricht zunächst im Allgemeinen die Unmöglichkeit, die wirkliche Urgeschichte der Erde zu beschreiben. Es fehlt die zur Lösung einer solchen Aufgabe ganz unerläßliche Bedingung — die thatsächliche Beobachtung. Man glaubt zwar in den geognostischen und paläontologischen Verhältnissen der gegenwärtigen Erdrinde die nothwendigen Documente gefunden zu haben, welche die Herstellung einer zuverlässigen Urgeschichte der Erde ermöglichen; allein so wichtig diese Documente auch sind, wenn es sich um Ermittelung der spätern Entwickelung handelt, so können sie doch über die ursprüngliche Entstehung keinen Aufschluß gewähren, der nicht durchweg problematisch wäre. Die Geologie sieht wohl selbst ein, daß sie mit den geognostischen und paläontologischen Thatsachen allein nicht ausreicht; sie nimmt daher ihre geogenischen Theorien zu Hilfe; das ist aber ganz unstatthaft und hat nothwendig zur Folge, daß der richtige Standpunkt der geologisch-archäologischen Forschung verrückt wird.

Das sind die leitenden Grundsätze, an deren Hand der Verfasser die Prüfung der zur Geltung gelangten geogenischen Theorien und der geologisch-archäologischen Documente unternimmt. Die geogenischen Theorien stellen sich die Aufgabe, den Einen, wirklichen Urzustand der Erde festzustellen; das ist aber „für die Naturwissenschaft eine pure Unmöglichkeit, aus dem einfachen Grunde, weil sich eben sehr viele und sehr verschiedene Urzustände der ursprünglichen Erdmasse denken und voraussetzen lassen, an deren jedem, vermittelst mannigfacher Combinationen der im gegenwärtigen Naturlaufe wirkenden Naturgesetze und Naturkräfte sich der gegenwärtige fertige Zustand der Erde durch verschiedene Entwickelungsstufen hypothetisch darstellen läßt" (S. 12). Nicht einmal die Fundamentalannahme, daß unsere Erde nur allmählig gebildet worden sei, kann als naturwissenschaftliches Axiom gelten. Hypothetisch ist sonach Alles, was die Geologie über die ursprüngliche Entstehung der Erdrinde zu sagen weiß; hypothetisch ist auch die allen geologischen Theorien gemeinsame Grundanschauung, daß „die Schöpfung der organischen Welt nicht allzumal und in kurzer Zeit, sondern in sehr großen, durch lange Zwischenräume von einander getrennten Zeitperioden und zwar in einem progressiven Fortschreiten des Organisationstypus vor sich gegangen sei" (S. 19); weder die Paläontologie noch die anatomisch-morphologischen Studien bieten ihr eine sichere Grundlage.

Was die Erforschung der geologisch-archäologischen Documente betrifft, kann mit Gewißheit behauptet werden, daß die Bildung der Urgesteine während der Schöpfung der Erde selbst vor sich gegangen (46), wiewohl das Wie der Entstehung der naturwissenschaftlichen Forschung sich entzieht; die sedimentären Schichten hingegen mit ihren organischen Fossilien können nicht, wie gewöhnlich behauptet wird, während der Schöpfungszeit der organischen Wesen entstanden sein, weil jede derartige Annahme mit den geologischen Thatsachen und den biologischen Gesetzen der organischen Natur in Widerspruch geräth.

Nach diesen mehr negativen Erörterungen wendet sich der Verfasser zur positiven Aufgabe seines Werkes. Bosizio ist der Ansicht, daß der Ursprung der sedimentären Schichten aus der in der hl. Schrift bezeugten und von den Traditionen aller Völker bestätigten Sündfluthkatastrophe sich erklären lasse, und bedauert,

daß dieses wichtige historische Factum bei den Naturforschern so wenig Berücksichtigung findet. Um seine Anschauung zu rechtfertigen, sucht er zuerst die Größe und Ausdehnung der genannten Katastrophe exegetisch zu bestimmen und die dagegen geltend gemachten Schwierigkeiten zu beseitigen. Während bekanntlich manche Theologen der Sündfluth nur eine relativ allgemeine Ausdehnung, eine solche nämlich, die hinreichend war, um das ganze damals lebende Menschengeschlecht zu vertilgen, zuschreiben zu müssen glauben, — eine Ansicht, die Bosizio nicht als dogmatisch unzulässig zu erklären wagt —, gelangt er zu dem Ergebnisse, daß die Ueberfluthung im eigentlichen Sinne die ganze Erde betraf und sicher die Wasserhöhe von 17,000 Fuß (mit Rücksicht auf den Ararat, 1 Mos. 8, 3 f.), ja wahrscheinlich die von 26—27,000 Fuß über der Meeresfläche erreichte.

Dieses Resultat vorausgesetzt, glaubt der Verfasser alle Erscheinungen der sedimentären Schichten aus den naturgemäßen Wirkungen einer so gewaltigen Katastrophe erklären zu können. Nach einigen Vorbemerkungen über den Unterschied zwischen den *thatsächlichen* und den *idealen* oder „*gesetzmäßigen*" (d. h. der nach einer vorgefaßten Idee systematisch entworfenen Darstellung entsprechenden) Lagerungsverhältnissen der geologischen Formationen, wird zuerst untersucht, ob die Entstehung der sedimentären Gebirgsglieder „*in rein geognostischer* Beziehung, d. i. in Bezug auf ihr *geognostisch-petrographisches Material*, ihre *Massen-* und *Lagerungsverhältnisse*" durch die Kraftäußerungen der Sündfluthkatastrophe erklärt werden könne. Das petrographische Material sei ohne Zweifel durch Wassergewalt herbeigeschafft und gebildet worden; bezüglich der Massen- und Lagerungsverhältnisse aber sei zu berücksichtigen, daß thatsächlich nie mehr, denn zwei bis vier Schichtencomplexe an einem und demselben Orte übereinander gelagert seien und die *Gesammtmächtigkeit* aller wirklich übereinander gelagerten Schichten nirgends viel mehr als 4000 Fuß über dem Urgestein (in verticaler Richtung) betrage; diese thatsächliche (nicht ideale) Massenhaftigkeit gewähre zwar immerhin einen imposanten Anblick, aber es sei zu bedenken, daß wir „die Zerstörungsgewalt einer Wassermasse von 9 Millionen Quadratmeilen Bodenfläche und mehr als 16,000 Fuß, — ja wohl einer ganzen geographischen Meile Höhe" vor uns haben. Dazu komme, daß

eine so gewaltige Alluvionskatastrophe nicht nach kurzer Dauer mit einer gleichzeitigen Trockenlegung des Festlandes ihr Ende nahm, sondern „vielmehr erst nach mehrfach wiederholten Wasserdurchbrüchen und Erdeinstürzen, nach mehrmaligen Wasserentblößungen und Ueberfluthungen verschiedener Theile der Erdoberfläche nur allmählig ihr völliges Ende erreichen konnte", und mit vielfachen vulcanischen Erschütterungen und Eruptionen verbunden sein mochte. Der Verfasser ist geneigt die Nachwirkungen der Sündfluth auf viele Jahrhunderte auszudehnen, so daß er noch das Ogygische Diluvium damit in Verbindung bringt.

Bei der Erklärung der thatsächlichen paläontologischen Verhältnisse handelt es sich vorzüglich um drei auffallende Erscheinungen. Die erste besteht darin, daß die verschiedenen Thier- und Pflanzenreste in den sedimentären Schichten nach gewissen Arten und Geschlechtern vertheilt vorkommen; die zweite ist das oft ganz plötzliche Verschwinden der früheren fossilen Arten in den darauffolgenden Schichten und das ebenso plötzliche Erscheinen von ganz neuen Arten und Geschlechtern in dem Bereiche der höheren Schichtenfolge; dazu kommt drittens eine nicht unbedeutende mehrfache Verschiedenheit der jetzt lebenden Thier- und Pflanzenwelt in Vergleich mit der im versteinerten Zustande uns übrig gebliebenen Flora und Fauna.

Die Ursache der ersten Erscheinung findet der Verfasser in dem biologischen Vertheilungs- und Verbreitungsgesetze der Organismen.

„Wenn es nämlich", so schließt er seine dießbezügliche Erörterung, „eine allgemein anerkannte und so genau nachgewiesene Thatsache ist, daß die verschiedenen Thier- und Pflanzenarten nicht nur am Lande, sondern ebenso auch im Meere ihre bestimmten Grenzgebiete, Höhe- und Tiefenregionen haben, in welchen sie leben, so können wir wohl mit voller Sicherheit aussprechen, daß die Ursache jener eigenthümlichen Vertheilung der fossilen Organismen in den sedimentären Ablagerungen eben in diesem biologischen Gesetze der horizontalen und verticalen Verbreitungsgebiete der verschiedenen Thier- und Pflanzenarten liege; denn durch jene mannigfaltigen Alluvionskatastrophen der Sündfluth, durch jene gewaltigen Niederschläge und Ablagerungen von Gesteinschutt, Sand und Schlammmassen, welche die Sündfluthgewässer herbeiführten, mußten Thiere und Pflanzen aller Art, und namentlich auch Seethiere in großer Anzahl in ihren eigenthümlichen Wohnbezirken überschüttet und darin begraben werden" (S. 231).

Auch die zweite Erscheinung erklärt sich aus dem nämlichen biologischen Grundgesetze der horizontalen und verticalen Vertheilung der Organismen, da einerseits vermöge desselben jede Veränderung der hydrographischen oder orographischen Lebensbedingungen sehr bald eine entsprechende Veränderung der Fauna und Flora nach sich ziehen muß, andererseits aber während der Dauer der Sündfluthkatastrophe nothwendig viele solche Veränderungen eintraten.

Die letzte Erscheinung gilt dem Verfasser großentheils nur als imaginär; es fehlt übrigens nicht an Erklärungsgründen; dahin gehören, abgesehen von dem Mangel einer vollständigen Kenntniß der gesammten früheren und jetzt lebenden Arten, vorzüglich wieder die durch die „große Ueberfluthungskatastrophe eingetretenen Veränderungen der topographischen, hydrographischen und namentlich auch der klimatischen Lebensbedingungen der Thier- und Pflanzenwelt, wobei nothwendig mehrere Arten gänzlich aussterben und mancherlei neue Varietäten entstehen mochten".

Wir wollen und können hier nicht entscheiden, wie weit es dem Verfasser gelungen sei, die gewöhnlichen geologischen Theorien zu entkräften und von seinem Gesichtspunkte aus eine befriedigende Erklärung der entsprechenden geologischen Thatsachen zu geben; das sei competenten Richtern überlassen; ein definitives Urtheil kann überhaupt schwerlich gefällt werden, so lange die Erforschung der geognostischen und paläontologischen Verhältnisse beständig im Steigen begriffen ist und von Tag zu Tag neue Documente zum Vorschein bringt. Nach unserem Dafürhalten dürften wohl nicht alle Argumentationen des Verfassers die Probe halten. Wir wollen uns jedoch, ohne darauf einzugehen, auf ein paar kurze Bemerkungen beschränken, die zum Zwecke einer theologischen Zeitschrift in näherer Beziehung stehen. Das exegetische Ergebniß über die Größe und Ausdehnung der Sündfluth scheint uns nicht genug gesichert zu sein. Bosizio nimmt die Höhe des großen Ararat zum Ausgangspunkte seiner Erörterung; allein um auf diesem Wege zu einem zweifellosen Resultate zu gelangen, müßte man zuvor gewiß sein, daß nicht durch die Sündfluthkatastrophe die Höhenverhältnisse bedeutende Veränderungen erlitten haben. Gesetzt aber, die biblische Sündfluth hätte wirklich die vom Verfasser bezeichneten Dimensionen angenommen, gesetzt auch, die Entstehung der geologischen Formationen lasse sich füglich durch spätere Ueberfluthungen in der Weise

erklären, wie der Verfasser es versucht, so scheint es uns doch allzu gewagt, sie ohne Weiteres einzig und allein auf Rechnung der Sündfluth zu setzen. Wer bürgt uns dafür, daß nicht vor der Sündfluth und wohl auch nach derselben verschiedene Katastrophen, partielle Ueberfluthungen, Eruptionen, Hebungen und Senkungen u. s. w. stattgefunden? Die geologischen Veränderungen haben ja selbst bis zum heutigen Tage nicht ganz aufgehört. Die Bibel berichtet allerdings nichts; aber sie spricht auch von der Sündfluth nur wegen ihrer speciellen moralischen Beziehung und ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung. Wer bürgt uns ferner, daß nicht auch vor der Vollendung der organischen Schöpfung geologische Katastrophen sich ereignet? Wenn auch gegen die geogenischen Theorien der Naturwissenschaft sich Vieles einwenden läßt, so folgt daraus keineswegs, daß die vollkommene Ausbildung der organischen Welt nicht bedeutende Zeiträume in Anspruch genommen. Der biblische Text scheint vielmehr selbst darauf hinzudeuten. Die Worte: Germinet terra herbam virentem etc., Producant aquae etc., Producat terra animam viventem etc. deuten doch wohl auf einen Proceß, der nach dem göttlichen Willen in der Natur selbst sich vollzog, gemäß der von Gott in sie gelegten Befähigung und von ihm hervorgerufenen Thätigkeit. Ein Naturproceß aber fordert seine Zeit; konnte auch Gott alles auf einmal vollenden, so dürfen wir doch kaum annehmen, daß er der Natur sich bediente und nichtsdestoweniger auf ganz wunderbare Weise unmittelbar eingriff. Es dürfte auch hier das Wort gelten: In prima institutione naturae non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat. (S. Thom. S. th. I. Q. 67. a. 4., nach Aug. Gen. ad lit. l. 2. c. 1.). Verhält es sich aber so, dann können wir füglich annehmen, daß geologische Katastrophen nach göttlichem Rathschlusse fördernd mitwirken mußten. An eine Reihe von Zerstörungen und Neuschöpfungen brauchen wir dabei nicht zu denken; eine solche Voraussetzung wird auch von der Naturforschung in neuester Zeit nicht mehr begünstigt. — Es könnte vielleicht scheinen, daß durch die von Bosizio vertheidigte Ansicht das apologetische Interesse gewinnt. Allein dieses würde allerdings gefördert, wenn es wirklich gelänge, die sedimentären Bildungen durch spätere Ueberfluthungen ganz befriedigend zu erklären; es wäre hiedurch manchen Einwendungen gegen die Schöpfungsurkunde und die Sündfluth die Spitze gebrochen;

jedoch es wird keineswegs gefördert durch Ueberschätzung der Größe, Ausdehnung und Dauer der Sündfluth; denn man bereitet sich dadurch andere Schwierigkeiten, während man wenig gewinnt, weil von den Gegnern der Offenbarung die Beweiskraft der aus der hl. Schrift genommenen Berechnung nicht anerkannt wird. Uebrigens sind wir überzeugt, daß Bosizio's Schrift große Beachtung verdient. Sie bietet viel Belehrendes, und der Leser wird sie kaum ohne Befriedigung aus der Hand legen, wenn er auch nicht geneigt sein sollte, die Anschauungen des Verfassers unbedingt zu acceptiren; es ist schon Gewinn, daß jene Art moderner Forschung, die ihre Theorien den Thatsachen unterstellt und ihnen nichtsdestoweniger einen streng naturwissenschaftlichen Charakter zuerkannt sehen will, ein wenig controlirt wird. — Die Ausstattung verdient alles Lob.

3. Die Schrift des Herrn Grafen von Mailáth bietet drei wissenschaftlich-dilettantische Streifzüge: 1. Naturphilosophische Betrachtungen, 2. Naturwissenschaftliche Grundzüge der Widerlegung des Darwinismus, 3. Culturhistorische Betrachtungen. Die Absicht des Verfassers ist, „den Beweis herzustellen, daß, abgesehen von jeder Theologie, die absolute Wahrheit und Nothwendigkeit der Grundsätze des Christenthumes erwiesen werden könne", und hiemit „einen in der profanen Wissenschaft wurzelnden (denn durch die profane Wissenschaft wird ja das Christenthum angegriffen), durch diese begründeten Leitfaden der Abwehr gegen die Angriffe des Materialismus herzustellen, und zu beweisen, daß Freiheit, Achtung der Menschenwürde und die Basis aller Staaten, — das Heiligthum der Familie, — ihren Hort einzig in der Anerkennung des persönlich geistigen Principes finden, — mit der Ableugnung desselben aber verweht werden, gleichwie der Sturm die Spreu von der Tenne fegt." Das Werklein enthält manchen geistreichen und anregenden Gedanken, und gibt Zeugniß von der edlen Gesinnung des Verfassers. Ob es aber seinen Zweck bei jeder Klasse von Lesern erreichen werde, möchten wir fast bezweifeln. Den Satz, daß das Weltall, sowie das Menschengeschlecht eine Bestimmung haben, hat nach der Ansicht des Verfassers noch Niemand in Abrede gestellt; aber gerade dieser Satz, auf den er einen großen Theil seiner Beweisführungen gründet, wird bekanntlich von den Materialisten verworfen, weil sie wohl einsehen, daß mit ihm die

Annahme der Existenz Gottes nothwendig verbunden ist. Es ist auch zu bedauern, daß bei der Durchführung die gehörige Klarheit der Begriffe und Sichtung der Anschauungen zu sehr vermißt wird, und in Folge dessen nebst vielem Schönen und Trefflichen manches Unrichtige oder verworren und fremdartig Klingende miteingeflossen ist. Zur nähern Charakterisirung nur ein Beispiel. Mailàth findet, daß die geologische Schöpfungsgeschichte von der biblischen „in wesentlichen Momenten“ abweicht, daß aber dennoch beide Darstellungen „entscheidende Berührungspunkte“ haben. Zu den Abweichungen gehört unter andern der Umstand, daß die modernen Geologen es sich herausnehmen, chronologische Berechnungen anzustellen, während „der hebräische Geolog selbstverständlich jede Berechnung der Zeit vermeidet und die Bildungsären einfach Tage nennt“ (S. 32). Hören wir nun, wie die Ersteren abgefertiget werden. Der Mensch hat, um seinem Geiste das Denken möglich zu machen, gewisse Anhaltspunkte sich gebildet. „Diese fingirten Anhaltspunkte sind: Raum und Zeit. Der Mensch vermag einzig im Raume und in der Zeit zu denken. Beides sind durch ihn selbst erfundene (fingirte) Begriffe, denn in der Ewigkeit gibt es keine Zeit; in der Unendlichkeit keinen Raum, Alles aber vollzieht sich eben in der Ewigkeit, in der Unendlichkeit. — — Erst mit dem Erscheinen des Menschen in der Schöpfung ward die Fiction von Raum und Zeit erfunden. — — Da nun der Mensch, zufolge der geologischen Hypothese, später ward als der Erdball, Zeit und Raum in der Schöpfung aber gar nicht existiren, und selbst die Fiction dieser beiden Begriffe erst durch den Menschen erfunden ward, so fragen wir: Wie ist es möglich, die Entstehung der Erde zu berechnen, da doch der Maßstab, den man dieser Operation zu Grunde legt, selbst heute nichts ist als eine Fiction“ (S. 35)? Diese Argumentation ist nicht etwa eine Persiflirung des Kantianismus, sie ist ganz ernstlich gemeint. Hätte der Mensch in dem Augenblicke, da er die Welt betrat, nicht Zeit und Raum zu ersinnen und die Sprache zu erfinden vermocht, „so würde er nichts weiter gewesen sein, als ein Thier“ (S. 50). — Es fehlt auch nicht an religiös verfänglichen Sätzen, die eine schiefe Auffassung der mosaischen und christlichen Offenbarung zu verrathen scheinen.

Innsbruck. Wieser S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Gersen von Vercelli und „die Nachfolge Christi". Einen eigenthümlichen Anblick gewähren die in den jüngsten Jahren mit erneuerter Lebhaftigkeit an's Licht getretenen Differenzen über den Verfasser der „Nachfolge". Die angebliche Autorschaft des Pariser Kanzlers Gerson († 1429) spaltet zwar gegenwärtig die Meinungen weniger als früher; dieser berühmte Gelehrte findet kaum noch eine ernstliche Vertretung. Dagegen weichen die Vertheidiger der beiden andren als Verfasser bezeichneten Männer, Thomas v. Kempen († 1471) und Johannes Gersen (c. 1230), so sehr in ihren gegenseitigen Behauptungen von einander ab, daß die Kempisten sagen, ein Joh. Gersen habe nie existirt, während doch die Gersenisten die interessantesten Einzelheiten von seinem Leben und Wirken zu erzählen wissen. Die verbreiteteren deutschen Encyclopädien machen mit ihren Artikeln über die gedachte Frage vielfach fast den Eindruck einer allgemeinen Verschwörung gegen das Dasein Gersen's. Er ist ihnen „offenbar nichts als ein Schreibfehler für Gerson"[1]), oder wenn es noch gut geht, „eine zweifelhafte Person"[2]), „von der es bis auf den heutigen Tag noch nicht nachgewiesen ist, daß sie existirt habe"[3]). Noch im Märzheft der Précis historiques von diesem Jahre erscheint Gersen als „ein mythisches Wesen", welches nur in dem Gehirn einiger Schriftsteller entsprungen sei[4]). Und dennoch mehren sich die nachdrücklichsten Stimmen für Gersen als Auctor, nicht etwa bloß in Italien[5]), wo man ihn hinversetzt, sondern auch in Frank-

---

[1]) Herzog's Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche, Art. Thomas v. Kempis, von C. Schmidt. — [2]) Encyclopädie von Ersch und Gruber, Art. Gersen, von B. Röse. — [3]) Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, Art. Thomas v. K., von F. H. Reusch. — [4]) Art. von A. Delvigne (Pfarrer), Les récentes recherches sur l'Auteur de l'Imitation de Jésus-Christ, p. 176. Vgl. die Fortsetzungen in den Heften vom April u. vom Mai. — [5]) Die Civiltà cattolica brachte eine Reihe von Artikeln für Gersen (1875 ser. IX. vol. V. p. 141 ss.; p. 294 ss.; 1876 vol. VI. p. 23 ss.; p. 297 ss.; p. 673 ss.). Sie wurden unter dem Titel Della quistione Gerseniana eigens abgedruckt. Verfasser ist P. Mella S. J.

reich[1]), in England[2]), und in Deutschland[3]). Der gelehrte Arthur Loth hat, ohne sich freilich als Gersenist zu erklären, sein Ansehen in gründlichen Arbeiten gegen Thomas v. Kempen in die Wagschale geworfen[4]), und vermeintliche allerneueste Entdeckungen der Kempisten haben seine Gründe nicht zu schwächen vermocht[5]).

Verfasser dieser Zeilen kann nicht verhehlen, daß nach seiner Meinung die Sache des Benedictinerabtes Gersen eine gewonnene ist. Nicht ebenso aber will ihm Alles, was Gersen's Sachwalter über dessen Lebensumstände vorbringen, als kritisch begründet vorkommen. Es soll daher hier eine ganz kurze Zusammenstellung der Lebensnotizen des vielgenannten Schriftstellers versucht werden.

I. Was zunächst die Existenz eines Abtes Gersen zu Vercelli betrifft, deren Beweis nach dem Obigen der Leser allerdings an erster Stelle fordern wird, so sprechen für dieselbe sowohl die Manuscripte der „Nachfolge" als Zeugnisse alter Gewährsmänner. Verfolgen wir zuerst die Ergebnisse der Manuscripte vom Allgemeinen zum Besonderen, so steht Folgendes fest. Es gibt eine erhebliche Anzahl der ältesten Handschriften der Nachfolge, welche ausdrücklich Johannes Gersen als Verfasser angeben. Mella will deren sogar 21 anführen, die vor der Zeit geschrieben wurden, da man etwas von Thomas v. Kempen oder dem Kanzler Gerson wußte[6]) Bezüglich einzelner dieser Handschriften läßt sich die Altersangabe streitig machen[7]); der Beweis bleibt dennoch unversehrt. Er schließt zugleich die Hypothese von der Entstehung des Namens Gersen aus dem des berühmteren und bekannteren Gerson entschieden aus.

Den Zusatz abbas erhält Gersen in dem Codex der „Nachfolge" von Arona, welcher in das vierzehnte Jahrhundert zurückreicht. Zu wiederholten Malen wird er in dieser berühmten Handschrift mit dem genannten Titel als Auctor aufgeführt. Welchem Kloster aber der Abt angehört habe, wird weder in dieser noch in einer andern Handschrift der „Nachfolge" angegeben.

---

[1]) Wir nennen Abbé *Ducis*, L'auteur de l'imitation etc. Anecy 1876, und E. *Rénan*, Etudes d'histoire religieuse p. 334. — [2]) In der Zeitschrift The Tablet erschienen Auszüge aus Mella mit Nachträgen zu demselben (1876 vol. 48, nr. 1901—1908.) — [3]) Katholik 1877, Januarheft, Art. von P. Wolfsgruber O. S. B. Brixner Kirchenblatt 1876, nr. 7. — [4]) In der Revue des questions historiques 1873, tome XIII, p. 527 ss.; 1874, XV, 93 ss. — [5]) S. über diese Entdeckungen den cit. Aufsatz von Delvigne im Maiheft der Précis. Nach denselben besäßen wir in der „Nachfolge" gar ein „metrisches" Buch von Thomas v. Kempen, welches ihm durch gleichzeitiges Zeugniß beigelegt werde. — Die Bedeutung der Arbeiten von Hirsche (Thomae Kemp. de Imit. Christi ll. IV. cum Prolegom. Berolini, Habel 1874, wird dort zu hoch angeschlagen. — [6]) Civ. catt. V, 295. Der Codex Bolbiensis z. B. beginnt: Incipit liber Joannis Gersen etc.; der Codex Padolirensis schließt ein Buch: Explicit liber Joannis Gersen etc. — [7]) S. die „Zusätze" J. B. Weigl's zu seiner Uebersetzung der französ. Denkschrift von Grégory über die Nachfolge, Sulzbach 1832, S. 176 ff.

Indessen leiten uns manche Schlüsse schon aus diesen Manuscripten allein einigermaßen zur Entdeckung des Klostersitzes hin. Die größere Zahl derselben und zwar die älteren stammen aus Italien. Nach Mella wären es von seinen 21 Codices nicht weniger als 17. Ferner lenkt die älteste aller bekannten Handschriften, der dem 13. Jahrhundert zugeschriebene Codex de Advocatis die Aufmerksamkeit des Forschers geradezu auf das Gebiet von Vercelli. Derselbe gehörte nämlich seit Alters den im Vercellesischen ansässigen Grafen von Avogadro (de Advocatis) und wird im Familienarchiv dieses Geschlechtes als ein ab agnatibus *longa* manu vererbtes Familienstück schon im J. 1349 (also geraume Zeit vor der Geburt des Thomas v. Kempen) bezeichnet [1]).

Daß weiterhin der fragliche Abt Benedictiner gewesen, wollte man aus einer in der Handschrift von Cava vorfindlichen Miniatur schließen. Diese Handschrift aus dem 13. oder 14. Jahrh. zeigt nämlich in dem Q der Anfangsworte des Textes Qui sequitur me einen Benedictiner, welcher das Kreuz in der Hand trägt. Jener Schluß scheint jedoch etwas bedenklich und zwar aus dem Grunde, weil es ganz unwahrscheinlich ist, daß die Figur den Abt Gersen vorstellt. Man darf fragen, ob denn der Maler, falls er den Abt zeichnen wollte, ihm nicht das äbtliche Insigne, nämlich den Stab, beigegeben hätte. Er war in jener Zeit längst üblich und fehlet dennoch auf dem besagten Bilde. — Mit besserem Grund hat man auf den Umstand hingedeutet, daß die große Mehrzahl der älteren Manuscripte der „Nachfolge" aus Klöstern des heil. Benedict herstammt, wodurch in der That die sogleich anzuführenden Zeugenaussagen über die Ordenszugehörigkeit des Verfassers Bekräftigung finden.

Wenn wir nun noch betreffs der Handschriften der „Nachfolge" beifügen, daß der Codex Allatianus ein Städtchen bei Vercelli als Geburtsort des Verfassers nennt (s. unten S. 484), so ist durch Alles dargethan, und zwar blos aus den Handschriften, daß nicht allein das „mythische Wesen" eines Gersen Fleisch und Blut annimmt, sondern auch daß man, um es zu finden, bis nahezu vor die Schwelle des Benedictinerklosters vom heil. Stephan in Vercelli hingeleitet wird.

II. Hinsichtlich des aus andern histor. Zeugnissen abgeleiteten Beweises, daß Gersen Abt dieses Klosters war, können wir uns kürzer fassen. 1.) Franc. Agostino della Chiesa, einer der angesehensten piemontesischen Historiker des 17. Jahrh., gibt im Katalog der Aebte von St. Stephan den Namen eines Joh. Gerzen bei dem Jahre 1230. Der Katalog ist auf der Grundlage von Urkunden des Klosters, die damals noch vorhanden waren, gearbeitet. 2.) Die

---

1) *Grégory,* Histoire du liv. de l'Imit. Paris 1843, t. II. p. 224 ss. (als Nachtrag zu seinem Mémoire erschienen). Die Einwendungen, welche der Hauptwortführer der gegenwärtigen Kempisten, Malou, gegen die Aechtheit jener Aufzeichnungen und das Alter des Codex de Advocatis vorbringt, scheinen fast nur die Verlegenheit der Kempisten gegenüber diesen neuen Funden des Ritters de Grégory darthun zu sollen. (S. *Malou,* Recherches sur le veritable anteur du liv. de l'Imit. 3. édit. Paris 1858 p. 282 ss.).

piemontesischen Schriftsteller G. Durandi und nach ihm G. F. Rapione bezeugen, daß eine den Namen Gersens enthaltende uralte Abtreihe noch am Ende des vorigen Jahrhunderts in einem Pergamentcodex des ehemaligen Klosters vorhanden war. Der Codex ist leider in den Wirrsalen der folgenden Zeit verschwunden. 3.) Am Ende einer Ausgabe der „Nachfolge" aus der Druckerei von Sessa zu Venedig vom J. 1501 fand Gaetani die handschriftliche Bemerkung: Hunc librum non compilavit Johannes Gerson, sed D. Johannes abbas Vercellensis, ut habetur *usque hodie* propria manu scriptus in eadem abbatia. Auf dem Titel war das Buch durch den Drucker als Werk von Johannes *Gersen* (sic) cancellarius Parisiensis bezeichnet worden. Die genaue Correctur dieser (an sich schon für Gersen in's Gewicht fallenden) Angabe muß auf die zuverlässigsten Nachrichten hin erfolgt sein, wenn sie sich nicht etwa auf eigne Einsichtnahme in die Vercelleser Handschrift stützte. 4.) Bucelinus hat in seinem Menologium Benedictinum (1656) unter dem 27. Dezember ein ausführliches Elogium auf Joannes Gersen de Canabaco, vulgo Cavaglià, prope Vercellas, Abbas s. Stephani, magni nominis summaeque eruditionis vir. Sein Zeugniß über Existenz und Stand von Joh. Gersen hat als Ausdruck der Ordenstradition ziemlichen Belang. Wir gestehen hiebei jedoch gerne, daß man in der Schätzung der Auctorität Buzlin's wiederum zu weit gegangen ist, wenn man seine oft eilfertige und compilatorische Arbeit sogar den authentischen Nekrologien der alten Kirchen und Klöster an die Seite stellen wollte [1]). In seinem citirten Berichte über Gersen befinden sich Unrichtigkeiten, und Vieles verliert derselbe auch dadurch, daß er erst längere Zeit nach Beginn der großen Bewegung zu Gunsten Gersens am Anfang des 17. Jahrhunderts abgefaßt wurde.

III. Um auf die näheren Lebensverhältnisse unseres Benedictinerabtes überzugehen, so liegt seit vorigem Jahr eine kleine Schrift aus Vercelli vor, betitelt Notizie biografiche di Giov. Gersenio abbate ecc. (Vercelli, Tipogr. eccles. 1876). Der anonyme Verfasser ist P. Canetti, Prof. der Kirchengeschichte am Vercelleser Seminar. Die fleißige, mit Liebe verfaßte Arbeit hat alles Erreichbare gesammelt und in guter Darstellung vorgelegt. Wenn sie in einzelnen Punkten allzuleicht auf Vermuthungen baut, so ist das der schon oben angedeutete Fehler der Gersenisten. Wir möchten in Folgendem vor demselben bescheiden warnen, damit sie ihre gute Sache nicht ohne Noth in Mißkredit bringen.

Das Sicherste unter den näheren Notizen über den Abt ist, daß er in Cavaglià, nordwestlich von Vercelli im alten Gebiete dieser Stadt gelegen, geboren wurde. Der Codex Allatianus der „Nachfolge" vom 14. oder 15. Jahrhundert nennt den Verfasser ausdrücklich Joannes de Canabaco. Die Einsprache, daß dieser Johannes möglicherweise ein anderer als Johannes Gersen sei, ist unstichhaltig. Canabacum aber oder Cabanacum war eine auch

[1]) Vgl. zur Berichtigung von (*Canetti*) Notizie ecc. p. 90 ss.: H. *Schüz*, Commentar. crit. de scriptis et scriptoribus hist. Ingolst. 1761. p. 111.

anderweitig auftretende Namensform für den in ältester Zeit Cavanā genannten Ort, welcher späterhin als Caballiacum oder Caballiaca, heute als Cavagliā erscheint. Es soll sich überdieß in Cavagliā die lebendige Tradition erhalten, daß Gersen daselbst geboren sei. Ob diese Tradition indessen vor den Beginn des großen Streites zu Anfang des 17. Jahrhunderts zurückreiche, worauf es ankäme, wird nicht gesagt. Ferner kommen Namen wie Ghersen und Garson in den erhaltenen Tauf- und Bruderschaftsregistern von Cavagliā, die bis in's 16. Jahrh. zurückgehen, vielfach vor. Auch trifft man bis auf den heutigen Tag noch namensverwandte Familien in jenen Gegenden an.

Ritter v. Grégory ist der gar nicht unwahrscheinlichen Ansicht, die schon durch den Namen nahe gelegt wird, daß Gersens Geschlecht von deutscher Abkunft gewesen sei. Bei dieser Annahme findet auch das befremdliche Auftreten der Germanismen in der „Nachfolge“, wie z. B. jenes Si totam bibliam exterius scires (I, 1.) die passendste Erklärung[1]).

Nur eine Vermuthung, die an Localtradition anlehnt, ist es, daß Gersen sich dem Benedictinerorden zuerst in dem Kloster von St. Vincentius und Anastasius in seinem Heimathorte angeschlossen habe. Von dort erst, heißt es, sei er nach Vercelli versetzt worden und habe die ascetische Heranbildung junger Ordensmitglieder zu seiner Lebensaufgabe erhalten. Für das letztere bringt man ebenfalls keinen rechten Beweis. Man betont nur, daß sich so viele Parthien der „Nachfolge“ direct an Ordensleute und zwar an monachi wenden, daß die Benedictinerregel in der Fassung vieler Ermahnungen durchklinge, daß als Umgebung der Angeredeten das regsame wissenschaftliche Leben einer mittelalterlichen Universität erscheine, wie Vercelli eine solche war, weßwegen auch der Auctor vor den Gefahren einer einseitig intellectuellen Ausbildung zu warnen veranlaßt gewesen sei (Vgl. z. B. I, 2. 3 u. s. w.). Man kann hierüber denken was man will. Wir möchten unsrerseits nur soviel sagen, daß nachdem einmal die Entstehung der Schrift durch jenen Auctor und in jener Stadt anderweitig bewiesen ist, viele Texte der „Nachfolge“ historisches Licht gewinnen; wie denn überhaupt, wenn die innern Gründe nachträglich in Anschlag kommen, keine Zeit harmonischer mit dem Geiste des unschätzbaren Büchleins übereinstimmt als die jener großen Blüthe des Mittelalters, da die bewunderten Dome entstanden und der Verfasser der theologischen Summe lebte. Doch wieder zur Sichtungsarbeit.

Woher, möchten wir den Gersenisten der Civiltà cattolica fragen, sollen wir wissen, was er uns versichert, daß Gersen selbst als Lehrer und zwar des Decretalenrechtes in Vercelli auftrat[2])? Und woher weiß

---

[1]) Der Conjectur von Weigl in Regensburg, daß Gersen gerade aus Bayern stamme und mit seinen Eltern unter Friedrich II. nach Italien ausgewandert sei, scheinen uns historische Schwierigkeiten entgegen zu stehen. Es wäre an der Zeit, daß der Patriotismus, der in unserer Streitfrage schon Verwirrung genug angerichtet hat, nirgends mehr mitredete. — [2]) Civ. catt. VI, 677.

Grégory seinerseits, daß die Moral das Fach Gersens war, und daß er die „Nachfolge“ als „Curs der Moral“ (!) den Studenten dictirte[1])? Mögen sich Beide mit Butzlin auseinandersetzen, welcher ebenso ohne Beweis Gersen „die Katheder der Universität“ besteigen und „scholastische Theologie“ lehren läßt. — Besser als diese drei Professuren scheint uns ein von Canetti aus Wadding's Annalen des Minoritenordens abgeleitetes Resultat begründet[2]). Auf Grund der Mittheilung Wadding's nämlich, daß Antonius von Padua im J. 1222 von einem Abte zu Vercelli in die Mystik eingeführt worden sei, möchte man, wie er zeigt, in Gersen diesen von Gott auserkornen Seelenführer des Heiligen erblicken dürfen. Es gab damals in Vercelli keinen Abt als denjenigen des Benedictinerklosters St. Stephan, und höchst wahrscheinlich bekleidete Gersen im genannten Jahre schon dieses Amt. St. Franziskus von Assisi aber war 1214 oder 1215 persönlich in Vercelli gewesen. Da er später seinen Schüler Antonius dorthin zu seiner geistlichen Ausbildung schickte, sollte er nicht in den Mauern des hl. Benedict den Mann kennen gelernt haben, dessen Geistestiefe und Frömmigkeit ihm geeignet schienen, die in Antonius hervorgetretenen Gaben zur Reife zu bringen? Welchen Lehrer mochte Franziskus einem Mystiker von jener Liebe zu Kreuz, Armuth und Verachtung, wie sie in der „Nachfolge“ weht, vorziehen? Ist doch darin in der schlichtesten und zugleich erhabensten Form sein eigner Geist verkörpert.

Nach Butzlin wäre ein Brief des seraphischen Heiligen an Gersen über die Sendung von Antonius aufbewahrt; es gäbe auch ein Schreiben Gersens, welches einen längern von Butzlin mitgetheilten Passus zum Lobe des hl. Antonius enthalte. Hier ist wieder Berichtigung nothwendig. Der fragliche Passus gehört nicht Gersen an, sondern der Schrift des Augustinerabtes Thomas Gallus Commentarii in libros S. Dionysii de Hierarchia. Vereinzelte Stimmen haben allerdings dieses Werk Joh. Gersen zugeschrieben. Jedoch man braucht nur eine Seite seiner superlativisch dunklen Darstellung zu lesen, um sich entschieden von dieser ohnehin nicht bezeugten Aussage abzukehren, wenn man anders die „Nachfolge“ mit ihrer lichten Klarheit als aus Gersen's Feder geflossen betrachtet. Von dem obigen Brief des hl. Franziskus an Gersen ferner ist nirgends etwas zu entdecken. Gäbe es jetzt noch sichere die Person Gersens berührende Documente, die Gerseniſten hätten sie in ihrem großen Eifer längst hervorgezogen. Und diese Bemerkung darf auch mit Fug gegen die Behauptung vom Vorhandensein ungedruckter Schriften Gersens geltend gemacht werden. Rosotti z. B., Verfasser eines Verzeichnisses der piemontesischen Schriftsteller, wollte solche ungedruckte Schriften kennen; Abt Gaetani habe schon beabsichtigt, dieselben herauszugeben. Sie sind entweder

---

[1]) Grégory Denkschrift u. s. w. 33. — [2]) S. (*Canetti*) Notizie p. 53 ss. und von demselben Verfasser die anonyme Schrift L' abbazia Benedettina di S. Stefano in Vercelli, Vercelli 1875, p. 41, wo das Abtregister della Chiesa's abgedruckt ist.

verloren gegangen oder haben nie existirt. Beim Vercellesen Canetti kein Wort von solchen Manuscripten [1]).

Wann hätte Gersen die „Nachfolge" geschrieben? Wann schied er aus dem Leben? Die Antworten der Gersenisten kommen hier nicht überein, eben darum weil sie in Ermangelung eines Anhaltspunktes sämmtlich auf schwachen Füßen stehen. Ein Muster. Grégory sagt, die Abfassung des Buches falle doch wohl in die Zeit nach 1228; denn Franziskus, welcher in diesem Jahre durch Gregor IX. kanonisirt wurde, erhalte darin schon den Titel „heilig". Aber pflegte man nicht manche fromme Männer in gewissem Sinne „Heilige" zu nennen, ehe sie kanonisirt, wohl auch ohne daß sie je heilig gesprochen wurden? Gersen selbst wird ja in einer alten Handschrift, dem Codex Parmensis, mit der Bezeichnung sanctus geehrt. — Zuverlässig bekannt ist aus Gersen's Chronologie nur das obengenannte Jahr 1230, und von diesem vermuthet man mit Grund, es sei der Zeitpunkt, wo er die äbtliche Würde übernommen.

Es soll endlich nach mehreren Gersenisten der Verfasser der „Nachfolge" auch Consul der Stadt Vercelli gewesen sein. Diese Annahme scheint sich nach besseren Studien einfach auf Folgendes zu reduciren.

Seit dem J. 1169 ist in Vercelli eine von Bürgern gebildete Societas s. Stephani nachweisbar. Sie faßte Interessen der Stadt in's Auge und besaß einen ständigen Vertreter in der Communalverwaltung, welcher Consul der Societät genannt wurde. Die Spitze der Vereinigung bildeten immer die Aebte von St. Stephan, theils in Folge des klösterlichen Reichthums, theils wegen ihres moralischen Gewichtes [2]). Der gewohnte Einfluß auf die Leitung der Stadt wird also auch dem Joh. Gersen als Abt zugefallen sein.

G.

Wattenbach über die Päpste. (Zur Charakterisirung des Einflusses der kirchenfeindlichen Strömung in Deutschland auf die Geschichtschreibung). Prof. Wilhelm Wattenbach in Berlin erfreute sich bisher als Historiker eines außerordentlichen Rufes. Seine Werke über die lateinische und die griechische Paläographie, über „das Schriftwesen im Mittelalter" und „Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter" sind an wissenschaftlichem Gehalte Leistungen ersten Ranges. An der neuesten Auflage der „Geschichtsquellen" war jedoch schon zu beklagen, daß manche neu hinzugekommene Bemerkungen eine gewisse Verstimmung des Verfassers gegen die katholische Kirche erkennen ließen. Jetzt aber sind wir auf einmal über die Richtung, die W. seit seiner Versetzung von Heidelberg nach Berlin genommen, vollständig aufgeklärt worden. Der Gelehrte

---

[1]) Der Benediktiner Pez legt in seinem Thesaurus anecdotorum noviss. tom. I. p. LXXX eine von ihm abgedruckte Schrift Joannis abbatis de professione Monachorum (I. 2. 565 ss.) unserm Gersen bei. Die Erörterung der Gründe hat er sich für seine leider nie erschienene Bibliotheca benedictina vorbehalten. — [2]) (*Canetti*) L'abbazia di S. Stefano p. 15.

hat aufgehört der ernste Historiker von früher zu sein und enthüllt sich in einem Buche, das sich gleichwohl „Geschichte" nennt, als leidenschaftlichen Wortführer des Culturkampfes.

Anders als einen Aufruf zum Kampfe wider den Papst können wir die „Geschichte des römischen Papstthumes" von Wattenbach thatsächlich nicht bezeichnen [1]). Sie anders auffassen hieße den eignen Worten des Verfassers Unrecht thun, welcher schon im Eingang sagt: „Vom Papst zu Rom ist seit langer Zeit nicht soviel die Rede gewesen wie in unsern Tagen. In vollem Ernste, mit Aufbietung sehr bedeutender Kräfte, wird der Versuch gemacht, die Völker, uns Alle, einer Anschauungsweise zu unterwerfen, auf welcher die Idee, die Forderung, von der alles überragenden und beherrschenden Macht des römischen Papstes beruht"... „Unmittelbar an die Gegensätze des Mittelalters reihen sich die Briefe, welche in neuester Zeit zwischen Pius IX. und dem deutschen Kaiser gewechselt sind" (S. 1. 2).

Hat man so an der Spitze des Buches lächelnd gelesen, daß also der Papst, wie man sagt, einmal wieder angefangen hat, dann ist man kaum mehr überrascht, auf der letzten Seite als Ergebniß aller Wattenbach'schen „Forschungen" (S. V) dem Satze zu begegnen: „Dem offenen Feinde, mit welchem jede friedliche Verhandlung als erfolglos sich erwiesen hat, müssen Schranken gezogen werden. Die alten Kämpfe des Mittelalters erneuern sich bald hier, bald da, aber die Menschheit, welche den Ideen des Mittelalters entwachsen ist, wird sich von dem Gespenste des Mittelalters nicht noch einmal unterwerfen lassen".

Die Schrift entzieht sich als Tageserzeugniß von solchem Charakter jeder wissenschaftlichen Besprechung offenbar von selbst. Verzeiht es der Leser dennoch, wenn das Erzeugniß Berliner Geschichtschreibung wenigstens mit einigen Zügen charakterisirt wird, so möge er uns zuerst, um ein Beispiel tendenziöser Darstellung zu sehen, zu dem „Gespenste" des mittelalterlichen Papstthumes folgen, wie es nach W. dem Kaiser Friedrich II. gegenüberstand. Bereits unter Innocenz III. ist die Kirche „eine culturfeindliche Macht" geworden, „welche die Völker gewaltsam in Unwissenheit erhält" (195). Die Welt macht die Erfahrung: „Kein König woher er auch stammt und wer er auch ist, kann sich die Herrschaft des Papstes gefallen lassen" (185). Dies die Hauptursache des Kirchenkampfes. Mit den näheren Anläßen aber verhält es sich so: Die Vereinigung der Kronen Siciliens und Deutschlands „widersprach" allerdings jener „Zusage, welche Friedrich vor seinem Auszuge gegeben hatte". Aber „der Besitz des sicilischen Reiches war unentbehrlich... Er bedurfte des Reiches und der reichen Hilfsquellen desselben" (197. 198) Punktum. Der Papst hatte also nichts mehr zu sagen. Die zweite Zusage, „das thörichte Gelübde" des Kreuzzuges, konnte Friedrich ebenfalls nicht halten. „Auf Schritt und Tritt hat es ihn gehindert und gehemmt, ihn abgehalten sich ganz den Aufgaben zu widmen, welche allein schon übergroß waren" (197). Erhabene Aufgaben

---

[1]) Geschichte des römischen Papstthumes. Vorträge von Wilhelm Wattenbach. Zweiter Abdruck. Berlin, Wilhelm Hertz, 1876. 318 SS.

aber, die er sich nach und nach vorsetzte. Er wollte den edlen „Kampf führen gegen diese verderbte Kirche, welche ihre eigentliche Pflicht ganz versäumte" (205). „Die Kirche selbst, ihre Lehre, die ganze Einrichtung wollte er aufrecht halten. Aber um so entschiedener sprach er auch aus, daß er die Sorge für dieselbe übernehmen müsse, da der Papst, welcher eigentlich die Pflicht habe, sie versäume... Er setzt eine Verwaltungsbehörde ein, und errichtet eine förmliche Staatskirche" (206).

Wir fragen erstaunt: Und dennoch soll der Kaiser „die ganze Einrichtung" der Kirche haben „aufrecht erhalten" wollen? Indeß Widersprüche mit sich selbst stören Hrn. W. hier wie auch an vielen andern Stellen so wenig, daß er sogar frischweg äußert: „Man hat von Friedrich gesagt, daß er beabsichtigt habe, sich als Kaiser an die Stelle des Papstes zu setzen, und nicht ganz mit Unrecht" (205).

Nachdem er dann noch im nämlichen Vortrag die Zuhörer und Zuhörerinnen aufgefordert hat, sich zu „entsetzen" über die Entthronung des Kaisers durch das Lyoner Concil (204), nachdem er durch Papst Innocenz IV. „mehr als einen Mörder gegen Friedrich" hat dingen lassen, nachdem Papst Gregor IX. als „hochfahrend und rücksichtslos" (199) „voll ohnmächtigen Ingrimmes" (201) und die Inquisition als eine „in furchtbarer Weise wüthende" „entsetzliche Erfindung" (202) gekennzeichnet sind, läßt er endlich fast gerührt den todten Kaiser „durch seine getreuen Sarazenen zu Grabe geleiten" (205) und erwartet die Auferstehung der von ihm vertretenen Ideen.

Und wir haben keine Silbe erfahren über das empörende saracenisch-unsittliche Privatleben Friedrichs (s. Huillard-Bréholles, Historia diplomatica Friedr. II. tom. III. p. 7 ss.; III, 24 ss.; VI, 319 ss.). Keine Silbe fiel weder über die Herrschgier, womit er nach dem Protestanten Leo „das politische Leben christlicher Völker in Banden legte" (Vorlesungen über deutsche Gesch. II, 122.), noch zur Verurtheilung der Treubrüche, welche, um mit dem Protestanten Böhmer zu reden, sein Dasein zu einem „Leben voll Täuschung und Lüge" machten. (Die Regesten des Kaiserreiches unter Philipp u. s. w. S. XXXIII.)

Das oben ausgesprochene Urtheil über den leidenschaftlichen Partheistandpunkt des Buches ist hoffentlich schon bewiesen. Die Hitze geht soweit, daß W. Sätze vorbringt, die beim besten Willen doch nicht mehr als ernstlich gemeint angesehen werden können. So sagt er: „Eine solche Reihe von Bösewichtern, wie diejenige ist, welche wir in verschiedenen Zeiträumen auf dem sogenannten Stuhle Petri finden, treffen wir doch auf keinem weltlichen Throne" (294). Die Frivolität kommt hinzu: „Man machte sich gar nicht viel aus der Excommunication. Einen ordentlichen Kaiser ohne Kirchenbann kannte man gar nicht mehr" (199). „Die Arianer wollten nicht zugeben, daß der Sohn dem Vater in Allem gleich sei. Alles andere hätte man ihnen vergeben können, aber das nimmermehr" (14). „Es ist ein erfreulicher Fortschritt der Zeit, daß jetzt nicht mehr eines Priesters Wort uns solche

Schaaren (wie die der Vorläufer des ersten Kreuzzuges) über den Hals schicken kann. An dem guten Willen möchte es kaum fehlen" (147).

Einen wenig empfehlenden Contrast zu der anmaßenden Darstellung bilden die kläglichen historischen Irrthümer, die in ziemlicher Zahl vorkommen, Irrthümer in einfachen Thatsachen und Namen, wobei nicht Leidenschaftlichkeit, sondern nur grenzenloser Leichtsinn und unverantwortliche Flüchtigkeit im Spiele sind. Die Synode von Sardica fällt nach W. noch in das J. 347, während jeder Studirende der Kirchengeschichte weiß, daß sie (seit der Auffindung der Festbriefe des hl. Athanasius durch Cureton) definitiv dem J. 343 zuzuweisen ist. Die berühmte synodus palmaris unter Symmachus war 501 nicht 502 (s. Hefele Conciliengesch. 2. Aufl. II, 641). Das Concil von Chalcedon räumt nach W. „dem Patriarchen von Constantinopel gleiche Rechte mit dem Papste ein", eine selbst bei Protestanten veraltete Angabe. Die geschichtlichen Verstöße, welche wir allein auf 9 Seiten (18—26) des Buches nachweisen könnten, belaufen sich mindestens auf 15. Da wird Theodelinde „bayerische Prinzessin" genannt, während sie Tochter König Theodebald's von Austrasien war (S. Sitzungsberichte der Wiener Akad. d. Wiss. XXIII, 368 f.). Die Langobarden kommen „als Heiden nach Italien; bald wurden auch sie Arianer". Aber zum weitaus größten Theil waren sie schon Arianer bei ihrem Einfall (S. Otto Abel, das Christenthum bei den Langobarden; in der Sammlung der Geschichtschreiber d. deutschen Vorzeit, Berlin 1856, Paul. Diak. S. 240). Das Andreaskloster zu Rom wird auf den Aventin versetzt, während es auf dem Cölius war; Gordian wird zum Senator gemacht, während die Senatorenwürde längst erloschen war; Gregor I. regiert 15 Jahre!

Selbst eine Zeitschrift wie die Sybel'sche konnte nicht umhin zu rügen, daß vieles Wesentliche bei W. ganz vermißt werde. Man erfahre bei ihm „absolut nicht einmal", so klagt sie (1877, S. 341) „wie diese Macht zur Welt gebracht wird", die den Gegenstand des Buches bildet. Ebenso wichtig wie Nachrichten über die Papstwahlgesetze wären Angaben gewesen über den „Organismus der Kirche" und die Art und Weise, „wie das Papstthum in seinen Organen sich entwickelt" (a. a. O.). Man sucht sie vergebens. Ja die ganze Geschichte des Papstthumes seit dem Anfang des 16. Jahrh. wird in den letzten der 21 Vorträge zusammengedrängt, und diese willkürliche Zuschneidung des Stoffes unter dem allgemeinen Buchtitel meint dann Hr. W. unter Anderm damit rechtfertigen zu können, daß er versichert, in diesem Zeitraume käme ja doch dem römischen Stuhle „keine weltgeschichtliche Stellung und Bedeutung" mehr zu (V)!

Um so mehr Platz hat dagegen der Verfasser, um bei jeder Gelegenheit auf die (freilich für die Geschichte hochwichtigen) Spottbemerkungen einzugehen, die von Dem und Jenem irgendeinmal gegen die Päpste ausgesprochen wurden. Heißt das nicht dem „Kladderadatsch" das Recht zusprechen, künftig einmal als erste Quelle für die Geschichte Berlin's und Deutschland's sich geltend zu machen?

Schon übergenug. In der „Hist. Zeitschrift“ von Sybel beeilt sich Prof. Ottokar Lorenz das Elaborat von W. trotz seiner eigenen obigen Ausstellungen „den Herren Candidaten, welche sich die nöthige Kenntniß der Geschichte verschaffen sollten, auf's dringendste zum Studium zu empfehlen“. „Sie werden“, sagt er, „ein gleich nützliches Buch in der ganzen Literatur nicht finden“. Warum empfiehlt er nicht den künftigen Streitern im Kulturkampf Luther's Schrift „das Papstthum vom Teufel gestiftet“, oder falls diese für unsere Zeiten doch zu grob wäre, das Buch von Mornay Mysterium iniquitatis seu historia papatus? Wahrscheinlich weil Wattenbach ohnehin das Möglichste zur Auferweckung des Geistes jener Schriften, der eine Weile glücklich eingeschlummert zu sein schien, geleistet hat. G.

Katholische Universitäten. Zur Notiz „der hl. Vater und die höhern Lehranstalten“ (Ztschr. für kath. Theol. 1. H. S. 155), so schreibt ein Korrespondent aus Nordamerika, möchte als Nachtrag dienen, daß auch hier eine ähnliche Bewegung nach demselben Ziele Leben gewinnt. Es ist der hwste. Herr Thomas A. Becker, Bischof von Wilmington, Del., der durch zwei Artikel im I. Jahrg. (1876) des neugegründeten American Catholic Quaterly Revieu, einer Zeitschrift, welche sich der Besprechung allgemein interessirender Fragen aus Theologie und Philosophie, Geschichte und Staatslehre, Naturwissenschaft und Literatur widmet, jener Bewegung einen neuen Anstoß gegeben hat. Einen neuen: denn schon im Jahre 1866 hatten die Väter des Plenarkonzils zu Baltimore, nachdem sie der Colleges zu Rom, Löwen und in Irland Erwähnung gethan, mit dem Wunsche geschlossen: „Atque utinam in hac regione Collegium unum maximum, sive Universitatem habere liceret, quod Collegiorum horum omnium . . . commoda atque utilitates complecteretur; in quo scilicet literae et scientiae omnes, tam sacrae quam profanae traderentur. Utrum vero Universitatis hujusmodi constituendae tempus advenerit necne, Patrum judicio rem totam posthac maturius perpendentibus relinquimus“. (t. IX c. III n. 451 — Collect. Lac. t. III col. 519).

Daß dieser Zeitpunkt gekommen, das soll der erste Artikel: Shall we have a University? (p. 230—254) darthun. Für die Nothwendigkeit einer solchen Anstalt nach europäischem Vorbilde für unser Land beruft sich B. Becker besonders auf diese Gründe: 1. Die numerische Stärke und das Wachsthum des Katholizismus in Amerika, die mit Recht eine höhere und vollkommene katholische Wissenschaft und Bildung fordern. 2. Die äußersten Anstrengungen, welche Häresie und Unglaube, letzterer besonders, machen, um unsere mehr begabte und gebildete Jugend der Kirche zu entfremden. 3. Die ungenügende Bildung, welche unsere eigenen katholischen höhern Lehranstalten, wie gegenwärtig die Studien daran betrieben werden, wenigstens im Allgemeinen zu Tage fördern, ein Uebel, dem nur durch eine Universität abgeholfen werden kann, welche sowohl den Studenten als den Professoren der Colleges ein Sporn und Antrieb werden müßte zu einem gründlichen und in Wahrheit

wissenschaftlichen Studium. — Hierauf wird die Möglichkeit der Errichtung einer kath. Universität ausführlich dargelegt.

Im zweiten Artikel: A plan for the proposed Catholic University (p. 655—679) legt Bischof Becker einen sehr ausführlichen Plan nach europäischem System vor, mehr oder weniger unsern Verhältnissen angepaßt.

Die beiden Artikel verdienen auch in Deutschland die höchste Beachtung, nicht bloß weil das Unternehmen, welches sie befürworten, ohne Zweifel auch den deutschen Katholiken von großem Interesse sein wird, sondern noch vielmehr, weil hier zum erstenmal, von kompetenter Seite, eine offene, unpartheiische, oft unangenehm überraschende Darlegung und Besprechung des nichts weniger als glänzenden Zustandes unsers höhern Erziehungswesens an den kath. Anstalten geboten wird. Soweit der amerikanische Corresp. S. M.

In Frankreich entwickeln sich die katholischen höhern Lehranstalten in erfreulichster Weise. Zu Lille hat sich die canonische Errichtung der katholischen Universität bereits zu Anfang des Jahres glücklich vollzogen. Nachdem der hl. Vater am 8. Nov. 1876 die Statuten auf fünf Jahre genehmigt und dem zu ernennenden Kanzler auf sieben Jahre die Vollmacht gewährt, die academischen Grade zu ertheilen; am 12. Decemb. sodann den Hochw. H. Weihbischof von Cambrai, Mgr. Monnier, zum Kanzler ernannt und am 16. desselben Monates die feierliche Erectionsbulle erlassen[1]) und am 12. Januar l. J. endlich die Wahl des hochverdienten Prälaten Mgr. Hautcoeur zum ersten Universitätsrector bestätigt, wurde das Inaugurationsfest am 18. Januar feierlichst begangen. — Aus den Berichten der Revue de l' enseignement chrétien ersehen wir gleichfalls, daß auch die übrigen katholischen Universitäten (v. Paris, Lyon u. s. w.) ihrer definitiven Constituirung festen Schrittes entgegen gehen. — Dank der unermüdlichen Aneiferung des hl. Vaters und der wahrhaft großartigen Schenkungen der französischen Katholiken. Aus den letzten Verzeichnissen der zu diesem Zwecke dargebrachten Gaben möge hier nur erwähnt werden, daß der Universität zu Lille durch einen gänzlich unbekannt gebliebenen Wohlthäter mit anonymem Schreiben ohne Datum 212,000 Francs in Baarem als Neujahrsgeschenk zugekommen sind zur Gründung von zwei Lehrkanzeln an der philosophischen Facultät (1 an der sogen. faculté des lettres und 1 an der faculté des sciences), nachdem kurz vorher eine Kanzel für canonisches Recht an der rechtswissenschaftlichen Facultät derselben Universität in ähnlicher Weise gegündet worden war[3]).

Aus den zahlreichen päpstlichen Bullen und Breven in Sachen der katholischen Hochschulen verdient das noch hervorgehoben zu werden, daß der hl.

---

[1]) Abgedruckt in der Revue des sciences ecclésiastiques 1877, mars, pp. 189—194.

[2]) Vgl. Inauguration solennelle de l'Université catholique de Lille. célébrée le 18. Janv. 1877. Lille, imprim. Ducolombier. Dieser Festbericht enthält auch die übrigen hier angeführten apostolischen Schreiben.

[3]) Vgl. Revue de l' enseignement chrétien, Décemb. 1876, pp. 173—174.

Stuhl besonders auf die Einhaltung der bestehenden gemeingültigen canonischen Gesetze bei Verleihung der academischen Grade und bei Ausfertigung der Doktordiplome dringt; jene dürfen nur nach erfolgter Ablegung der professio fidei Tridentin. ertheilt, diese nur unter ausdrücklicher Erwähnung des abgelegten Glaubensbekenntnisses ausgestellt werden. Vgl. Breve an d. theol. Fac. v. Poitiers. N.

Janssen's Werk über F. L. Stolberg. Dem in verschiedenen Zeitschriften bereits vielfach besprochenen und gepriesenen Buche aus J. Janssen's Meisterhand: „Fr. L. Graf zu Stolberg seit seiner Rückkehr zur katholischen Kirche 1800—1819" (Freiburg, Herder) ist wider Erwarten schnell ein neuer Band gefolgt, welcher die Periode bis zu seiner Rückkehr, 1750—1800, behandelt. Der Verfasser ist seinem Plane, in der Darstellung persönlich möglichst wenig hervorzutreten und Stolberg's Bild in dessen eigenen Aeußerungen in unmittelbarster und ursprünglichster Weise sich spiegeln zu lassen, auch in diesem Bande treu geblieben, und so haben wir denn in Janssen's Werke gewissermaßen Stolberg's Selbstbiographie vor uns, — eine Selbstbiographie, die durch den seltenen Vorzug sich auszeichnet, daß der große Mann, ohne es zu beabsichtigen, sich selbst so zu sagen photographirte, eine Selbstbiographie, von der Janssen mit Recht bemerkt, daß wir an Schönheit und Reichhaltigkeit des Inhaltes aus katholischen Kreisen, wenigstens in Deutschland, kaum eine ähnliche besitzen. Wir sind der Ueberzeugung, daß der Verfasser durch diese Publication um die gute Sache sich sehr verdient gemacht hat. Wir denken dabei nicht etwa blos an das Interesse, das jeder daran haben muß, einem Manne, in welchem, wie Göthe bezeugt, „die Fülle der Menschheit, das Gemüth des Großen" war, durch eine wechselvolle, sturmbewegte Zeit zu folgen und seine Anschauungen über Gott und Welt, Glauben und Wissen, Kirche, Familie, Vaterland in so unmittelbarer Weise kennen zu lernen; es bestimmt uns ein noch weit wichtigerer Grund, diese Gabe in den gegenwärtigen Verhältnissen äußerst willkommen zu heißen. Stolberg bildet in gewisser Hinsicht ein ergänzendes Seitenstück zu Jos. v. Görres, insoferne nämlich beide Männer, mit verschiedenartigen Anlagen ausgestattet, unter verschiedenen Verhältnissen und auf verschiedene Weise, jener als geborener Protestant, dieser als Katholik, zum nämlichen Ziele, zu echt katholischer Ueberzeugung und Gesinnung sich emporgerungen, und hinwiederum zur Hebung und Stärkung des katholischen Bewußtseins in wahrhaft providentieller Weise beigetragen haben, Görres gleich einem gewaltigen Wetterleuchten, weckend und zündend, Stolberg gleich dem milden Sonnenstrahle, leuchtend, wärmend und belebend. Letzterer hat bekanntlich zugleich auf seine früheren Glaubensgenossen eine mächtige Rückwirkung geübt, theils durch das Gewicht seines persönlichen Ansehens, theils durch seine anregenden Schriften, insbesondere seine Religionsgeschichte, „das Resultat seines Lebens", „das Andenken seiner Wallfahrt auf Erden", wovon Fr. v. Schlegel äußert: „Wie viele Seelen durch Stolberg's Geschichte der Religion Jesu Christi zur Erkenntniß der katholischen Wahrheit gelangt sind, wird erst an jenem Tage offenbar werden, an welchem alles offenbar

wird". Wie es also gewiß zeitgemäß ist, unter den gegenwärtigen Krisen und Kämpfen auf die Heroengestalt eines J. v. Görres hinzuweisen und zur Nachahmung seiner Bestrebungen zu ermuntern, so dürfte es kaum weniger angemessen sein, das Bild des großen Convertiten an das Licht zu stellen, damit es sowohl als Bürgschaft einer bessern Zukunft diene, als auch den Katholiken einen Fingerzeig gebe, was sie noch zu leisten und zu verbessern haben, um den Irrenden den Weg zur Kirche zu ebnen, und ihren geistigen Bedürfnissen in jeder Beziehung soviel als möglich zu entsprechen. Als Bürgschaft einer bessern Zukunft können wir Stolberg's Lebensbild füglich bezeichnen. Die Motive, die einst den edlen Mann zur Rückkehr zur katholischen Kirche bestimmten, haben seitdem ihre Kraft gewiß nicht verloren; und wenn auch jene Gehässigkeit, die einst in Voſſen's Benehmen gegen Stolberg in so widerlicher Weise zu Tage trat, gegenwärtig in manchen protestantischen Kreisen wie kaum jemals die Oberhand zu besitzen scheint, so glauben wir doch, daß es der Männer nicht wenige gibt, denen die fortschreitende Selbstauflösung des Protestantismus tief zu Herzen geht und die beim Hinblick auf die immer neu sich bewährende Kraft und Herrlichkeit der alten Mutterkirche etwas von jenem Bedürfniß fühlen, das Stolberg so ergreifend schildert: „Das dringendste Gefühl des Bedürfnisses einer durch den Geist Gottes geleiteten, daher in der Lehre unfehlbaren Kirche, einer Kirche, bei welcher Jesus Christus seiner Verheißung nach bleiben würde bis an das Ende der Tage, einer Kirche, in welcher noch immer der Fels, auf den sie gebaut ward, den Pforten der Hölle Trotz bot, einer Kirche, in welcher noch immer Machthaber des ewigen Hohenpriesters Sünden behalten und Sünden lösen konnten, einer Kirche, in welcher am Strahle göttlicher Liebe die Ambrosius, die Augustin, die heiligen Einsiedler in der Wüste und Ludwig IX. auf dem Throne, die Leone, die Katharinen, die Theresen, die Franziscus, die Borromäen zu Früchten für den Garten Gottes reiften, einer Kirche, in welcher der Sohn Gottes in den Hefen unserer Zeit (in dem Augenblick, da der Antichrist mit so organisirter, so furchtbarer Macht, mit dem Schlund der geöffneten Hölle dräut) — — solche Wunder thut und eine ganze größtentheils verdorbene hohe Geistlichkeit in Frankreich, welcher die Axt schon an der Wurzel zu liegen schien, — auf einmal so umwandelt, daß der faule Baum Früchte des Lebens in solcher Reife trieb — o Freund und Bruder, das dringende, heiße Gefühl des Bedürfnisses, zu einer solchen Kirche zu gehören — riß mich mit Banden, die stark sind wie der Tod, das heißt mit Banden der Liebe zu ihr hin. Und ich fühle mich wie so selig, obgleich wie so unwürdig in ihrem Schooß!" W.

Eine spanische Zeitschrift. In Spanien ist am Beginne dieses Jahres eine neue Zeitschrift, La Ciencia Christiana, in's Leben getreten, welche es sich zur Aufgabe macht, gegenüber dem unheilvollen Wechsel und Wandel der Meinungen und der täglich mehr überhandnehmenden Grundsatzlosigkeit und geistigen Verwilderung, für die wahren Principien der Cultur, für die ewigen und unwandelbaren Wahrheiten, wie sie die Vernunft durch das Licht des Glaubens erleuchtet erkennt, nach Kräften einzustehen und so die erhabenen

Interessen der Religion und echten Wissenschaft zu fördern. Sie erscheint zweimal im Monat und enthält nebst wissenschaftlichen Abhandlungen vieles Andere, was auf Kunst, Literatur, Zeitereignisse u. s. w. Bezug hat, ähnlich wie die Civiltà Cattolica in Italien, welche sie, wie sie ausdrücklich erklärt, in ihrer ganzen Einrichtung und Haltung sich zum Vorbilde genommen hat, nur daß sie bei weitem nicht so reichhaltig ist, wie diese bereits seit vielen Jahren in allen Ländern rühmlichst bekannte italienische Zeitschrift. An der Spitze steht Orti y Lara, dessen Name für den guten Geist und die Gediegenheit des Unternehmens bürgt. Man muß demselben um so mehr einen günstigen Erfolg wünschen, je dringender das Bedürfniß ist, dem es zu entsprechen sucht. Mit Bedauern wird im ersten Hefte constatirt, daß die protestantische Propaganda seit der Einführung der öffentlichen Toleranz gewaltige Anstrengungen macht (wiewohl sie vor der Hand keine besondern Erfolge aufzuweisen hat), daß zugleich die revolutionären Umtriebe ohne Unterlaß fortschreiten, und die Zahl der Publikationen, sowie der Schulen, die den Katholicismus bekämpfen, überall im Wachsen begriffen ist, während die Katholiken ihrerseits nur allzusehr an der nothwendigen Rührigkeit es ermangeln lassen. Im verflossenen Jahre feierte man die Eröffnung der „freien (freidenkerischen) Universität", und zur selben Zeit ging die Zeitschrift Estudios Catolicos, eines der wenigen Schutzmittel gegen die Entchristlichung der studirenden Jugend nach einem siechen Dasein zu Grabe. Wie kommt das? Der katholische Sinn ist im edlen spanischen Volke keineswegs erstorben; er hat sich z. B. im verflossenen Jahre bei jener großartigen Pilgerfahrt nach Rom, und auch heuer wieder bei Gelegenheit der Papstfeier auf das Herrlichste manifestirt; und auch den Bischöfen fehlt es nicht an Eifer in der Vertheidigung der Rechte der Kirche; das haben sie namentlich bei Gelegenheit der Verhandlungen über die Einführung der religiösen Toleranz an den Tag gelegt (die diesbezüglichen Veröffentlichungen, Eingaben an die Kammern, Hirtenbriefe u. s. w., worin fast alle Fragen, die auf die socialen Rechte der Kirche und die Duldung religiöser Sekten Bezug haben, sind in einen Band gesammelt zu Madrid erschienen); allein man ist auf den Kampf gegen den modernen Zeitgeist noch zu wenig gefaßt; es bedarf einer Weckung und Stählung; ist diese erzielt, wird der Erfolg mit Gottes Hilfe nicht ausbleiben. W.

Molina's Concordia. Die rührige Verlagshandlung Lethielleux' in Paris veranstaltete eine neue Auflage der Concordia Molina's. Es dürfte wohl die denkwürdige Geschichte dieses Buches, abgesehen von dessen reichem Inhalte, das gedachte Unternehmen genügend rechtfertigen. Zudem hat Molina vorzüglich durch die Concordia die theol. Wissenschaft rücksichtlich der weitgreifendsten Fragen zu einem erfolgreichen Wendepunkt geführt. Der groß angelegte Geist Molina's erkannte die reformatorischen Irrthümer in ihren tiefstliegenden Wurzeln und legte sie bis zu ihren verstecktesten Ausläufern blos. Die Concordia ist eine glücklich geplante und geschickt durchgeführte Apologie der christl. Glaubenslehre über die Freiheit des menschlichen Willens unter den Einwirkungen der Gnade, des göttl. Vorherwissens und der göttl. Vorher-

bestimmung. Daß dieser Stoff nicht behandelt werden könne ohne Berücksichtigung der einschlägigen Fragen über die Wirksamkeit der Gnade und die Rechtfertigungslehre, war M. vollständig klar (S. III.). Deshalb sah er sich aber auch in die Nothwendigkeit versetzt, gewisse theol. Richtungen der Zeit eingehend zu prüfen. Dieser letzte Umstand war es, der gegen die Concordia bei ihrem ersten Erscheinen (1586), ja noch vor ihrer Edirung (Serry, Hist. Cong. l. 1. c. 13. p. 65) in die genannten theol. Kreise eine solche Bewegung hineintrug, daß wohl nie ein Buch derart angegriffen wurde. Das Werk selbst ist äußerst ruhig und objektiv gehalten. Diese Ueberzeugung muß man durch eigene Lesung gewinnen, da die Hitze der späteren Polemik nur aggressive Anmaßung aus der Concordia herauslas. Auch in neuester Zeit hat man behauptet, M. sei nicht in jeder seiner Lehrmeinungen glücklich gewesen. Das mag sein, aber es dürfte schwer fallen, selbst die beanstandeten Behauptungen, namentlich nach den Erklärungen, die M. ihnen gibt, als falsch und irrig zu erweisen. Wie man aber behaupten kann, daß M. an der „semipelagianischen Verkennung der Gratuität der Gnade participire" (Freiburger Kirch.-Lex.) und in „semipelagianischer Denkweise" befangen sei (Herzog's Real-Encycl.), ist uns geradezu unerfindlich. Man lese SS. 26, 43, 208, 246, 247. Das vollendete Gegentheil ist Wahrheit. Die Ansicht M.'s über das Axiom: facienti quod est in se, Deus confert gratiam, tritt nach Lessius und Suarez und vielen Andern, die Ripalda anführt, der Gratuität der Gnade nicht im Geringsten entgegen.

Noch jetzt wird in Rom eine Erklärung dieses Axioms öffentlich als zuläßig vertheidigt, die von jener M.'s in nichts abweicht. Ueberdies wurde noch niemals ein Buch in Rom so strengen und gründlichen Prüfungen unterworfen, als die Concordia (Beweis dessen die zahlreichen diesbezüglichen Congregationen); hätte M. semipelagianisch gelehrt, wäre bei der heftigen Forderung seiner Verurtheilung diese sicher erfolgt, trotz „des Ansehens des Ordens".

Man begegnet überhaupt bei neueren Schriftstellern gar manchen irrigen Vorstellungen über „das Wesen des Molinismus" und über das Verhältniß M.'s zum hl. Thomas, die sich bei der Lesung des in Rede stehenden Werkes von selbst widerlegen. (So glaubt z. B. M. nicht, daß der hl. Thomas „die thomistische praemotio physica" lehre. Vgl. S. 477 coll. 158). — Die Verlagshandlung legte die Antwerpener-Ausgabe zu Grunde. M. selbst hat diese Ausgabe stark vermehrt und mit vielen Erklärungen bereichert. Die hierdurch veranlaßten Vorwürfe verstummten, als Livin Meyer das Irrthümliche derselben aufdeckte. (Cf. Hurter, Nomencl. lit. I. 112. n. 2.). L.

Von Johannes Dietenberger's Katechismus suche ich eine Edition vor 1537, und würde jede Mittheilung darüber, unter Angabe des Titels, Formates, Druck-Ortes und -Jahres mit großem Danke annehmen.

Mainz 12. Mai 1877. Dr. Moufang, Domcapitular und Regens des bischöfl. Seminars.

Abhandlungen.

Die zureichende Gnade im Thomismus.

Von Privatdozent Max Limbourg, S. J.

Die Glaubenslehre fordert, daß neben der wirksamen Gnade auch die zureichende angenommen werde [1]). Betreffs dieses Lehrpunktes herrscht denn auch selbstverständlich in sämmtlichen katholischen Schulen die vollkommenste Uebereinstimmung [2]). Die Theologen aller Richtungen bekennen sich zur obigen Zweitheilung der aktuellen Gnade und nennen [3]) jene Gnade eine wirksame, mit welcher der Wille mitwirkt; eine zureichende aber jene, welche den Willen zur Heilsthätigkeit zwar befähigt und tüchtig macht, der faktischen Mitwirkung des Willens jedoch entbehrt.

---

[1]) Cf. Steph. Dechamps, de haeres. Jansen. lib. II. disp. 8. p. 308. sqq. edit. Paris. 1728. — Genér, Theol. t. 5. p. 3. l. 2. c. 1. §. 5. p. 232. edit. Rom. 1775.

[2]) Qui nullam veram in hoc naturae lapsae statu gratiam agnoscun praeter efficacem, nullius scholae catholicae patrocinio se tueri possunt atque inter haereticos jure numerantur. Vitry, Conclus. theol. ap. Zachar. Thesaur. t. 5. p. 880. edit. Venet. 1762.

[3]) Gratiam sufficientem appellant Theologi eam, per quam homo potest piis actionibus salutem suam procurare et consequi; gratiam autem efficacem eam, per quam re ipsa hoc facit. Greg. de Valent., Comment. t. II. disp. 8. q. 9. punct. 4. p. 1159. edit. Ingolst. 1592.

2. Die Gegner des Thomismus [1]) erhoben nun gegen diesen an erster Stelle und mit Vorzug die Anklage, daß er nur dem Namen nach die zureichende Gnade wahre und konsequent durchgeführt dieselbe vollständig fallen lassen müsse. Es ist ein Fundamentalsatz der Thomistenschule, sagen sie, daß ohne die wirksame Gnade niemals ein Heilsakt sich vollziehe. Diese Gnade ist es, die einerseits unfehlbar und mit absoluter Gewißheit die Zustimmung des Willens bewirkt und herbeiführt; sie ist es aber auch, die andererseits einzig und allein das Wollen erzielt und in deren Ermangelung die heilsame Thätigkeit des Willens unmöglich erfolgt [2]). Aus diesen Behauptungen folgert sich aber, daß die zureichende Gnade im Thomismus keinen Platz finde [3]). Mit großer Energie betonten die Gegner des thomistischen Gnadensystems diesen Anklagepunkt, und keinerlei Antworten und Deutungen vermochten sie diesfalls zu befriedigen. Namentlich wiesen sie den Hinweis auf ältere Theologen und die hh. Väter zurück, weil in deren Werken sich nichts vorfände, was der thomistischen Sache irgendwie dienen könne [4]). Zur Rechtfertigung ihrer Anklage und zur Bekämpfung der gegnerischen Anschauungen bedienten sie sich hauptsächlich folgender Beweismittel.

---

[1]) In jüngster Zeit begannen einige wenige Gelehrte in Deutschland die Ausdrücke „Thomismus", „thomistisch" u. s. w. zur Bezeichnung der Lehre des hl. Thomas zu gebrauchen. Dieses Verfahren widerspricht dem Sprachgebrauche sowohl, als der Geschichte der alten Schulen. Die Bekämpfer des Thomismus suchten ebenso wie seine Vertreter die Lehre und das Ansehen des hl. Thomas für ihre eigenen Lehranschauungen geltend zu machen. Vgl. Kleutgen, Theol. III. 98 f.

[2]) Vgl. Heft 2 dieser Zeitschrift S. 184 n. 14 und S. 196 n. 21 f.

[3]) Si ad conversionem peccatoris et ad omnia opera bona praeter cetera omnia auxilia requiritur motio quaedam praeveniens, quae voluntatem nostram determinet prius natura, quam ipsa consentiat, sequi videtur primo, nullum dari auxilium sufficiens, quod non sit efficax. Hoc autem est contra fidei doctrinam. Lessius, de grat. effic. c. 9. n. 1. p. 307. edit. Antverp. 1626. — Cf. Suarez, de auxil. l. 5. c. 10. n. 11. p. 437. edit. Paris. 1857. — Bellarmin., de grat. et lib. arbit. l. 1. c. 12. edit. Venet. 1721.

[4]) Haec ratio exaggerata semper est a nostris auctoribus, ideoque defensores contrariae sententiae nos reprehendunt, quod frequenter hoc argumentum repetimus et nimium illud exaggeramus, cum

3. Nur jene Gnade, behaupten sie, kann in Wahrheit eine zureichende genannt werden, welche den Willen des Menschen nicht nur mit übernatürlichen Kräften ausrüstet, sondern ihn überdies auch in Stand setzt und befähigt, diese Kräfte faktisch zu gebrauchen und in Verwendung zu bringen. Eine derartige Instandsetzung und Befähigung bietet aber die thomistisch zureichende Gnade nie und nimmer. Und wie könnte sie es auch? Ohne die physisch prädeterminirende Gnade kann ja niemals ein übernatürlicher Willensakt gesetzt werden[1]). Jede von dieser verschiedene Gnade ist folgerichtig zur Herbeiführung der Willensthätigkeit unzureichend. Dies gestehen der Sache nach die Thomisten selbst zu, wenn sie behaupten, daß die thomistisch zureichende Gnade niemals ohne Beitritt der wirksamen Gnade das Wollen bewirke[2]); daß sie mithin niemals und in keinem Falle wirksam werden könne, außer es trete die wirksame Gnade zu ihr hinzu[3]). Nach thomistischen Prinzipien liegt also ein Widerspruch in der Behauptung, die zureichende Gnade bewirke das Wollen. Wie sollte nun aber eine so geartete Gnade in Wahrheit zureichend sein zum heilsamen Wollen?[4]) Und in der That, niemand nennt ein Mittel zureichend zur Erreichung irgend eines Zweckes, dem gerade das-

---

ab antiquis Patribus et Doctoribus saepe dissolutum sit. Nos autem in Patribus vel antiquis Theologis non invenimus responsum, quod huic causae possit accomodari . . . et ideo cum res haec multum necessaria sit ad defendenda dogmata fidei ab haereticis incursibus, mirandum non est, quod semper instemus, a catholicis Doctoribus postulantes, ut nos doceant, *quomodo cum necessitate talis auxilii praedeterminantis stet sufficiens auxilium.* Suarez, l. c. n. 12.

[1]) Die gesammte Thomistenschule vertheidigt mit Alvarez (disp. 22. de auxil. p. 168. edit. Rom. 1610) folgende Sätze: nulla potentia fieri posse, ut ego faciam aliquem actum, et quod voluntas mea non sit physice a Deo praedeterminata ad illum actum producendum. — Fieri non posse, quod ego aliquid faciam, et Deus non praedeterminaverit, me id facturum.

[2]) Nunquam (gratia sufficiens) nisi praesto adsit gratia de se ipsa efficax conjungenda est cum actu secundo. Graveson, epistol. I. ep. 1. p. 8. edit. Venet. 1761.

[3] Graves. l. c. Vgl. Heft 2, S. 189 n. 16.

[4]) Less. l. c.

jenige fehlt, was einzig nur zum Zwecke führt[1]). So steht es aber um die thomistisch zureichende Gnade. Sie gibt Alles, was sie geben kann; unter dem jedoch, was sie bietet, fehlt dasjenige, in dessen Ermangelung das Wollen des Guten absolut nicht statthat, nämlich die aus sich und ihrer Natur nach wirksame Gnade. Was hilft demnach jede andere Gnade, so lange diese letztere fehlt? Liegt ja doch die vorzüglichste Wirkung der wirksamen Gnade gerade darin, daß sie den Widerstand des Willens gegen die zureichende Gnade breche[2]); fehlt sonach jene, so wird der Wille dieser widerstehen, und dies um so mehr, weil die Kraft der letzteren nicht so groß ist, daß sie die Zuthat des Willens herbeiführte[3]). Ueberdies wäre es gar nicht abzusehen, warum die Thomistenschule einen inneren, wesentlichen Unterschied zwischen der wirksamen und zureichenden Gnade ansetzt, falls beide wirklich die Mitthat des Willens zu erzielen vermöchten. Daher verwarfen die Gegner der thomistischen Richtung einen derartigen Unterschied. Ontologisch eine und dieselbe Gnade, sagen sie, kann vom Willen benützt werden und ist sodann eben deshalb eine wirksame; der Wille kann sie aber auch unbenützt vorübergehen lassen, und in diesem Falle ist sie eine bloß zureichende[4]). Der Mangel des Erfolges ist somit keineswegs aus der wesentlichen Anlage und Beschaffenheit der zureichenden Gnade herzuleiten, sondern, wenn wir vom göttlichen Vorherwissen, das selbstverständlich das innere Wesen der Gnade, als solcher, nicht berührt, absehen, einzig nur in

---

1) Illud communi consensu censetur sufficiens, quod excludit necessitatem cujuscunque alterius; ergo gratia ut vere sit sufficiens, debet excludere necessitatem alterius auxilii ad actum eliciendum. Frassen, Scotus Academic. tom. III. tract. II. disp. II. a. III. sect. 5. §. 1. p. 601. edit. Paris. 1676.

2) Fatendum tamen est, cum (auxilia sufficientia) perveniunt ad fructum boni operis, id semper referendum esse ad gratiam efficacem, *cujus praecipuum munus est praestare, ne gratiae sufficienti resistamus.* Goudin, de gratia q. 5. a. 3. §. 2. p. 268. edit. Lovan. 1874.

3) Ista (gratia sufficiens) *cum dissensu indivulse conjuncta est,* non quod illum ullo pacto operetur, *sed quod virtute tanta et energia non polleat, ut voluntatis assensum eliciat.* Serry, praelect. I. schol. thom. vindic. p. 597. edit. Venet. 1742.

4) Cf. Card. Franzelin, de Deo uno, thes. 43. p. 422. not.

der freien Entscheidung des Willens zu suchen. Der Erfolg ist also der Grund der Zweitheilung der aktuellen Gnade in die wirksame und zureichende. Dieser Theilungsgrund ist selbstredend ein äußerlicher, der nicht von der Natur der Gnade hergenommen ist, sondern lediglich aus dem Verhalten des freien Willens der Gnade gegenüber sich ergibt. Logisch ist diese Eintheilung deshalb gerechtfertigt, weil eine aktuelle Gnade sowohl ohne Wirkung, als thatsächlich wirksam gedacht werden kann; historisch und sachlich wahr ist dieselbe aber deshalb, weil es Gnaden gibt, die dem Willen allerdings alle Vorbedingungen und Kräfte zur Mitthätigkeit bieten, die aber nichtsdestoweniger durch die Verkehrtheit des freien Willens ohne Wirkung verbleiben [1]). Die Thomisten behaupten dagegen einen inneren, in der Wesenheit der in Rede stehenden Gnaden begründeten Unterschied [2]), anerkennen folgerecht einen inneren Unterscheidungsgrund [3]) und verwerfen die Ansicht, daß der Erfolg den jeweiligen Namen der aktuellen Gnade bedinge [4]), kurz sie weisen die ganze Erklärungsweise ihrer Gegner rücksichtlich der zureichenden Gnaden zurück [5]). Letztere hingegen glaubten in obigen Behauptungen eine faktische Verwerfung der zureichenden Gnade zu finden. Eine Gnade, erwiederten sie, die zur schließlichen Herbeiführung ihrer Wirkung einer ferneren, neuen, wesenhaft verschiedenen Gnade bedarf, ist eben des-

---

[1]) Quo fit, ut divisio sufficientis auxilii in efficacem et inefficacem nostra sententia *ab effectu,* qui simul ab arbitrii libertate pendet, sumatur, illudque auxilium sufficiens, *sive majus sive minus in se sit,* efficax dicatur, cum quo arbitrium pro sua libertate convertitur, cum tamen, nihil eo auxilio impediente, potuerit non converti; illud vero inefficax dicatur, cum quo arbitrium pro eadem sua libertate non convertitur, cum tamen potuerit converti. Molina, Concord. lib. arb. c. grat. q. 14. a. 13. disp. 40. p. 230. edit. Paris. 1876. — Cf. Suarez, de auxil. l. 4. c. 6. n. 12. p. 290; Less. l. c. c. 2. n. 9. sq. p. 278; Liv. de Meyer, de mente Conc. Trid. c. 14. p. 33. edit. Bruxell. 1715.

[2]) Graves., l. c. p. 7. Vgl. Heft 2, S. 189 n. 16.

[3]) Auxilium sufficiens et efficax distinguuntur *per aliquid sibi intrinsecum.* Alvarez, l. c. disp. 72. p. 507.

[4]) Id. ib. disp. 73. p. 510.

[5]) Gratiae sufficientis notionem, quam tradit Molina, exsufflat ac penitus rejicit Schola Thomistica. Graves. l. c. II. ep. 3. p. 41.

halb aus sich und ihrer Natur nach zur Erzielung jener Wirkung unzureichend. Das ist aber gerade die ureigentliche Beschaffenheit der thomistisch zureichenden Gnade, daß sie aus sich und in Ermangelung der physisch prädeterminirenden Gnade die Zustimmung des Willens niemals bewirkt; folglich aus sich und ihrem Wesen nach zur thatsächlichen Bethätigung des Willens nicht ausreicht [1]). Es kann denn doch nur jene Gnade mit Recht eine zureichende genannt werden, die Alles enthält und mit sich führt, was zur heilsamen Willensthätigkeit erforderlich und nothwendig ist, so zwar, daß diese der freien Entscheidung des Willens anheimgegeben ist. Nun enthält aber nach thomistischer Lehre die zureichende Gnade keineswegs alles, was erforderlich und nothwendig ist, damit der Wille das Gute wirklich wolle [2]), d. h. der Wille ist kein zur Thätigkeit hinlänglich und ausreichend hergestelltes Prinzip und somit jene Gnade der Sache nach keine zureichende [3]).

4. Diese Beweisführungen glaubt man thomistischerseits durch folgende Erwiederung vollständig entwerthen zu können. Das Wort zureichend, sagt man, wird in obigen Gegengründen stets im grammatischen, nicht aber im theologischen Sinne gefaßt. Im letzteren Sinne des Wortes ist die thomistisch zureichende Gnade in Wirklichkeit, was ihr Name besagt. Sie ermöglicht nämlich und gibt uns das Können des Guten. Der Wille benöthigt sonach außer dieser Gnade keiner weiteren Gnadenhilfe, um handeln zu können, sondern nur um wirklich zu handeln. Weil aber die thomistisch zureichende Gnade ein wirklich fertig ausgerüstetes Vermögen und Können bietet, ist sie in ihrer Art auch wirklich zureichend und erheischt zur Ermöglichung und Leistung dessen, was sie ermöglichen und leisten soll, des Könnens nämlich, nicht den Beitritt einer ferneren Gnade [4]).

---

[1]) Less. l. c.; Suarez, l. c. l. 3. c. 6. n. 4. l. 5. c. 10. n. 12; Caprani, de delectat. ap. Zachar. l. c. p. 574.

[2]) Gratia sufficiens in sensu thomistico intellecta non complectitur omnia, quae sunt necessaria ad actu agendum. Graves. l. c. p. 43. Andere Belegstellen in Heft 2, S. 186 n. 15.

[3]) Less. l. c.; Suarez l. c.; Tournely, de grat. Christi 9. VII. a. 4. p. 461. edit. Colon. 1735.

[4]) Alvarez, l. c. disp. 79. p. 530. sq.; Gotti, tract. 6. de div. grat. q. 2. dub. 4. §. 1. n. 4. p. 340. edit. Venet. 1750; Gonet,

5. Allein gerade diese Erwiederung verschärfte die Schwierigkeiten, welche das thomistische System seinen Gegnern bietet. Jede Fähigkeit, antworteten diese, bezieht sich denn doch in letzter Linie auf eine Thätigkeit. Wozu denn ein Können, das nur Können ist? Wenn somit Gott dem Menschen eine Gnade gibt, so ist das Vermögen, welches mit und in derselben geboten ist, nicht auf das Können, als Endzweck, sondern auf das Handeln und Thun hingerichtet. Und die Kräfte, welche die Gnade dem Willen vermittelt, sind doch nicht bloß deshalb gegeben, damit der Wille Kräfte habe zum Guten, sondern damit er die ihm gewordenen Kräfte gebrauche und verwende, mit anderen Worten, das Gute thue [1]). Es scheint sonach ein Widerspruch in der Behauptung zu liegen: die zureichende Gnade gebe dem Willen die Kraft, gut handeln zu können, nicht aber die Kraft, wirklich gut zu handeln [2]). Ferner muß die Gnade uns zu dem befähigen, was Gottes Gebot von uns verlangt, widrigenfalls kann uns die Uebertretung oder Unterlassung des Gebotenen nicht zur Schuld und Strafe angerechnet werden. Nun befiehlt aber Gott nicht das Können, sondern das Thun des Guten, und bestraft dessen Unterlassung. Folglich muß uns die Gnade, falls sie überhaupt dieses Namens werth sein soll, nicht nur das Können des Guten ermöglichen, sondern sie muß uns auch und zwar vorzüglich mit der nöthigen Kraft zum Wollen desselben, zu übernatürlichen Werken ausrüsten und

---

Manual. Thomist. tract. 7. c. 10. n. 7. sqq. p. 178. edit. Antverp. 1742. coll. Clyp. thom. de grat. disp. 3. a. 2. p. 107; Goudin, l. c. p. 260; Billuart, de grat. diss. 5. a. 4. p. 344. edit. Wirceb. 1758; v. Schäzler, Neue Untersuchungen, S. 110 ff.

[1]) Potentia non datur propter *posse*, tanquam terminum ultimum, sed propter *operari*, quia quidem formaliter constituit subjectum potens, sed in ordine ad operationem, ut terminum. Ergo si auxilium est vere sufficiens, debet dare sufficientiam non tantum ad posse, sed etiam ad operari. Kilber, Theol. Wirceb., de grat. c. 3. a. 1. p. 481 sq. edit. Wirceb. 1770.

[2]) Repugnat, gratiam dari, ut homo possit bene operari, nec tamen dari, ut sufficiens sit ad bene operandum. Becan., Summa theol., de auxil. grat. disp. 5. q. 11. a. 3. p. 375. edit. Lugdun. 1690. Cf. Suarez, opusc. 3. brev. resolut. tom. XI. p. 379; Tanner, Theol. Schol. tom. II. disp. 6. de grat. q. 2. dub. 3. p. 1153. edit. Ingolst. 1626.

beschenken [1]). Geschieht letzteres nicht, dann ergibt sich offenbar, daß Gott dem Menschen Unmögliches befehle, eben weil er ihm die zur faktischen Erfüllung seines göttlichen Willens nothwendige Gnadenkraft versagt. Hieraus folgt aber weiterhin, daß die Uebertretung des göttlichen Gebotes dem Menschen nicht zur Sünde angerechnet werden könne. Diese Folgerungen stehen aber im Widerspruche mit der Glaubenslehre, nicht minder als mit dem vernünftigen Denken [2]).

Zudem hebt der obige Deutungsversuch die Eintheilung der aktuellen Gnade in die zureichende und wirksame auf. Sowohl die thomistisch zureichende, als auch die thomistisch wirksame Gnade sind in ihrer Art und in ihrer Sphäre wirksame Gnaden. Jede bietet und bewirkt, was sie bieten und bewirken kann und soll. Die wirksame Gnade bietet und bewirkt das Wollen und Thun; die zureichende Gnade bietet und bewirkt das Vermögen und Können. Und wie von jener die That, als ihre Wirkung, unzertrennlich ist, so ist von dieser das Können, als ihre Wirkung, unzertrennlich [3]). Wie jene sich durch die Hervorbringung ihrer Wirkung, des heilsamen Wollens, erschöpft; so erschöpft sich auch diese durch Hervorbringung ihrer Wirkung, des heilsamen Könnens. Es gibt sonach in Wirklichkeit keine zureichende Gnade, sondern nur eine doppelte, zwar wesentlich verschiedene, aber wahrhaft wirksame Gnade.

Ist es denn aber auch wirklich wahr, was man thomistischerseits so stark betont, daß die zureichende Gnade, wie sie der Thomismus lehrt, das Können des Guten vermittele? Diese Frage wird von allen Gegnern des thomistischen Systems sehr entschieden verneint. Sie finden, wie bereits gesagt, einen Widerspruch in der thomistischen These [4]), die zureichende Gnade biete zwar das

---

[1]) Less. l. c. n. 4; Suarez, ll. cc.; Frassen, l. c.; Tournely, l. c.; Kilber, l. c.; Charmes, Theol. univ. c. 2. q. 2. a. 2. p. 334. sq. edit. Vindelic. 1765.

[2]) Suarez, brev. resolut. l. c. n. 16. sq.

[3]) Cf. Serry, praelect. II. l. c. p. 597.

[4]) Tertia Conclusio. Haec duo simul sunt compossibilia, quod scilicet praeter auxilium sufficiens, quod tribuit posse, sit *absolute necessarium* aliud auxilium praevenientis gratiae efficacis, tribuens actualiter pie operari, et nihilominus auxilium illud, quod dicitur sufficiens, sit vere sufficiens. Alvarez, l. c. disp. 79. p. 530.

Können, zum Wollen und Thun jedoch sei eine fernere, wesentlich verschiedene Gnade unbedingt nothwendig. Denn jene unbedingte Nothwendigkeit eines weiteren Gnadenmittels macht in Ermangelung dieses letzteren das heilsame Wollen geradezu unmöglich. Es fehlt eben ein absolut nothwendiges Requisit zur Thätigkeit. So lange aber dieses Requisit fehlt, ist ein Fortschreiten zur That nicht ermöglicht, d. h. es fehlt recht eigentlich das Können. Wie sollte nun eine Gnade zureichend sein und genannt werden können, der dasjenige abgeht, was zumeist nothwendig ist?[1]) Die älteren Thomisten, die vor Alvarez[2]) schrieben, gestanden deshalb auch unumwunden zu, daß erst die thomistisch wirksame Gnade das Vermögen in letzter Instanz vollende und ausrüste[3]). Nach dieser Ansicht bietet also nicht die zureichende Gnade, sondern die wirksame das Können des übernatürlich Guten, indem sie den Willen endgiltig und abschließend befähigt zum Wollen. Ohne diese Gnade fehlt somit die nöthige Befähigung, das Können. Hierdurch ist aber zugleich die zureichende Gnade selbstverständlich illusorisch geworden. Daher ließ man denn auch späterhin diese Ansicht fallen[4]) und sagte mit Alvarez, die wirksame Gnade sei nur eine Ergänzung, ein Komplement der Fähigkeit, des Könnens, insoferne nämlich, als sie das bereits in sich fertige und vollendete Vermögen nur zum Wollen, zum Akte selbst fortschreiten lasse[5]). Noch später gab man diesem Gedanken dahin Ausdruck, daß man

---

[1]) Nimis aperte contra scripturas et consensum doctorum videbatur, expresse confiteri, solum auxilium, quod per se efficax sit, esse sufficiens; *unde oportuit confiteri, illud esse sufficiens,* cui deest id, quod maxime erat necessarium. Less. l. c.; Suarez, de auxil. l. 4. c. 4.

[2]) Quem ultimum scriptorem sequuntur omnes recentiores Thomistae. Graves. l. c. II. ep. 5. p. 69.

[3]) Die nöthigen Belege finden sich in Heft 2, S. 190 n. 17.

[4]) Propter hoc argumentum coacti sunt hujus sententiae defensores saepe hic affirmare, auxilium efficax physice praedeterminans non esse necessarium ad posse, sed solum ad operari, quidquid Bagnez et reliqui ejus asseclae dixerint. Satius enim existimarunt, in hac re omnes suos auctores, qui huc usque scripserunt, deserere, quam huic insuperabili difficultati succumbere. Liv. de Meyer, Hist. Cong. lib. VI. c. XVII. p. 672.

[5]) Vgl. Heft 2, S. 192 n. 18.

behauptete, die wirksame Gnade nehme auf das Können, den actus primus gar keinen Einfluß, sondern sei einzig nur auf den Akt, die Willensthat (actus secundus) hingeordnet [1]).

Hierauf erwiederten die Gegner dieser Anschauungsweisen ein Zweifaches. Erstens, sagten sie, muß nach thomistischen Prinzipien die wirksame Gnade sich nothwendig auf den actus primus, auf die Fähigkeit, das Können beziehen. Die Konsequenz ist also jedenfalls auf Seite der älteren Lehrer dieser Schule. Die Belege, welche die Thomisten der früheren Periode zur wissenschaftlichen Erklärung ihrer diesfallsigen Ansicht beibrachten, sind zweifelsohne nur logische Folgerungen aus den grundlegenden, der gesammten Schule gemeinsamen Gedanken. Ausnahmslos steht die Thomistenschule für die Behauptung ein, die physische Vorausbewegung, beziehungsweise die aus sich wirksame Gnade gehe, wenn auch nicht der Zeit nach, so doch begrifflich und der Natur der Sache gemäß, der Thätigkeit, die sie herbeiführt, voran. Es nimmt eben die aus sich wirksame Gnade begrifflich früher als der Wille mit ihr mitwirkt, derart Einfluß auf das Willensvermögen, daß dieser Einfluß und jene mitwirkende Willensthätigkeit in ursächlichem Verhältnisse zu einander stehen. Gerade deshalb heißt diese Gnade eine physisch prädeterminirende, weil sie im eigentlichen Wortsinne die bewirkende Ursache der Willenszustimmung ist [2]). Aus diesen allgemein angenommenen Prinzipien der Thomisten folgt aber mit Evidenz, daß die wirksame Gnade sich auf den actus primus, d. h. auf die vollständig fertig zu stellende Ausrüstung und Befähigung des Willens beziehen müsse. Als die Ursache der Willensthätigkeit, kann sie doch unmöglich diese selbst sein, ja nach Alvarez ist sie, wie jede andere bewirkende Ursache, reell von dem Akte, den sie bewirkt, verschieden [3]). Demzufolge ist sie, wie jede Ursache rücksichtlich ihrer Wirkung, ein unbedingt nothwendiges Postulat zur Erzeugung des Aktes; konsequent befähigt sie in letzter Linie das Willensvermögen zur Setzung des Heilsaktes und ermöglicht somit erst das Wollen, d. h. sie gibt so recht eigentlich das Können [4]).

[1]) Ebendaselbst S. 194 n. 19.
[2]) Ebendſ. S. 164 n. 2 ff.; S. 170 n. 7.; S. 190 n. 17.
[3]) L. c. disp. 19. p. 131; vgl. Heft 2, S. 64 n. 2.
[4]) Si praedeterminatio non est agere, sed praerequiritur ad agere, eo ipso constituit actum primum, cum non nisi actus primus

Und fürwahr, wenn die aus sich wirksame Gnade von der Willensthätigkeit, wie behauptet wird, verschieden, und überdies ihre Ursache ist, muß sie dem Willensvermögen doch etwas bieten, was einerseits dem Willensakte vorangeht, andererseits diesen herbeiführt. Es ist nun ganz und gar unerfindlich, was dieses Etwas sein soll und sein könnte, wenn es nicht die Möglichkeit, die Befähigung zum Wollen, also das Können ist [1]), mag dieses immerhin vom Wollen unzertrennlich sein und ihm nur begrifflich vorangehen, sonach mit dem Akte selbst zusammenfallen. Mit Recht berief sich Lemos zur Begründung dieser Ansicht auf die „allbekanntesten Prinzipien" der Philosophie [2]). Eine Potenz, sagt er, kann nur dann thätig sein, wenn sie aktuirt, d. h. zur Thätigkeit bestimmt wird. Diese Aktuirung ist eben nichts anderes, als der actus primus selbst, d. i. eine derartige Fertigstellung und Befähigung der Potenz, daß sie sofort zur Thätigkeit übergehen kann, oder, mit anderen Worten, das Können. Da nun die eigentliche Aufgabe der aus sich wirksamen Gnade eben in dieser Aktuirung der Potenz, des Willens besteht, so gibt doch diese Gnade offenbar den actus primus, d. h. das Können. In Ermangelung der wirksamen Gnade fehlt demzufolge gerade jener Faktor, durch welchen der Wille zum wirklich fertigen, vollständig zur Thätigkeit befähigten Prinzip erhoben wird, oder, was dasselbe ist, es gebricht dem Willen an der Möglichkeit zu handeln, es fehlt ihm das Können. Im gegentheiligen Falle wäre es zudem ganz unbegreiflich, warum er einer anderen, neuen Gnadenhilfe bedürfte, um sein vorgeblich so vollkommen ausgestattetes und vollständig fertig hergestelltes Können je einmal zu verwirklichen und zur That fortschreiten zu lassen. Dies beweisen denn auch so recht anschaulich die von den Thomisten selbst vorgebrachten Beispiele zur Erklärung dieses

---

praecedat ipsum agere seu actum secundum. Viva, Curs. theol., p. 3. de div. grat. disp. 3. q. 2. a. 2. p. 96. edit. Patav. 1726.

[1]) Tale auxilium per se et formaliter non dat agere, sed aliquid praevium ad agere, quod non est nisi posse; quid enim aliud cogitari potest? Suarez, de auxil. l. 5. c. 10. n. 19. Auf andere Beweise aus Suarez verwiesen wir in Heft 2, S. 191, Anm. 1 gegen Ende.

[2]) Heft 2, S. 190 n. 17.

Fragepunktes [1]). Niemand wird es begreifen können, wie z. B. ein Priester, dem Brod und Wein abgehen, die Fähigkeit, das Vermögen, das fertig hergestellte Können habe, den Konsekrationsakt vorzunehmen. Dieses Beispiel wird uns aber geboten zur Erklärung jenes vermeintlichen **Könnens**, das die thomistisch zureichende Gnade gibt. Jener Priester kann im angegebenen Falle **unmöglich** konsekriren; es fehlt ihm schlechterdings **das Können**, weil ihm dasjenige abgeht, was zur Ausübung der durch die Weihe ihm gewordenen Vollmacht **absolut nothwendig** ist. Zur Konsekration gehören wesentlich zwei Stücke, nämlich der priesterliche Charakter und Brod und Wein. Fehlt Brod und Wein, so genügt zur Vornahme der Konsekration der Charakter nicht, ebensowenig wie Brod und Wein zur Konsekration genügen, falls der Charakter fehlt. Ist aber die Konsekration durch den Mangel von Brod und Wein **unmöglich gemacht**, dann ist auch für diesen Fall die Vollmacht zu konsekriren **unmöglich gemacht**. Mag also die thomistisch zureichende Gnade dem Willen bieten, was immer sie wolle, der Willensakt ist **unmöglich**, es fehlt schlechterdings **das Können**, weil dasjenige abgeht, was zur faktischen Bethätigung des Willens **absolut nothwendig** ist, die wirksame Gnade. Ist aber die Willensthat, das thatsächliche Wollen, der actus secundus ohne die wirksame Gnade **unmöglich gemacht**, dann ist auch alles Können für den gegebenen Fall **unmöglich gemacht**, d. h. es ist kein Können des Guten vorhanden, weil ein unmöglich gemachtes Können eben kein Können ist [2]). — Ebensowenig kann man behaupten, der Mensch **könne** sehen, wenn es ihm an Licht mangelt. Der Gebrauch der Sehkraft ist **vollständig unmöglich** ohne Licht. Das Licht vermittelt deshalb unbestritten das eigentliche **Sehenkönnen**. Was aber das Licht für das Auge, das ist analog die aus sich wirksame Gnade für den mit der zurei-

---

[1]) Vgl. Heft 2, S. 188.

[2]) Der Protestant **Hottinger** führt aus einem uns unzugänglichen Werke, das katholischerseits gegen den Thomismus geschrieben wurde, folgende Stelle an: dicere per sufficientem gratiam habere nos *posse* tantum, actu vero converti haberi ab efficaci, *nihil est aliud, quam posse* sine *posse largiri* et pugnantia loqui. *Fata doctrinae de praedest. et grat.* l. 4. c. 6. exercitat. 2. p. 496. edit. Tigur. 1727.

chenden Gnade versehenen Willen. Das Auge kann aber ohne Licht nicht sehen, und der Wille kann ohne wirksame Gnade nicht handeln. Wie also jenes das Können bietet, so auch diese. Und wenn Lemos sagt: fieri non potest, ut homo videat sine lumine; so ist der Satz: fieri non potest, ut homo agat sine gratia per se efficaci, thomistisch eben so richtig und wahr. Der Sinn dieses Satzes kann aber, namentlich in obiger Zusammenstellung, kein anderer sein, als: es ist unmöglich, daß ohne die wirksame Gnade der Wille das Gute faktisch wolle, d. h. die wirksame ermöglicht das Wollen, gibt somit das Können des Guten[1]).

Doch auch zugegeben, die thomistisch zureichende Gnade gebe, wie man behauptet, das unbehinderte Können des Guten, die ungehemmte, fertige Fähigkeit zum Wollen desselben: die thomistische Sache gewinnt selbst durch dieses unmögliche Zugeständniß nichts an Boden[2]). Es bleibt eben trotzdem richtig und wahr, daß es dem Willen in Ermangelung der wirksamen Gnade an einem unabweisbar nothwendigen Hilfsmittel zur Thätigkeit gebricht und folgerichtig jedwedes andere Gnadenmittel, so lange jenes unbedingt geforderte fehlt, in Wahrheit unzureichend ist[3]). Stetig kehrt als letzter Grund aller Schwierigkeiten die Frage wieder: wie kann und darf dem Menschen die Möglichkeit, die ungehinderte Fähigkeit, das fertige, ungehemmte Vermögen zu einer That zugeschrieben werden, falls und so lange ihm eine unerläßliche Vorbedingung, ein absolut nothwendiges Requisit, ein unersetzliches Erforderniß zu deren faktischen Ausführung abgeht?[4])

6. Diesen Gegengründen vermeinen die Thomisten ohne sonderliche Schwierigkeit alle beweisende Kraft benehmen zu können. Es ist allerdings wahr, entgegnen sie, daß jenes durch die zurei-

---

[1]) Liv. de Meyer, hist. controv. lib. VI. c. 17. p. 674; Mannhart, de ingen. indol. grat. effic. c. 3. §§. 5. et 6. p. 603. sqq. ap. Zachar. l. c.; Viva l. c.; Less. l. c.; Suarez, brev. resol. l. c.; Tournely l. c.

[2]) Liv. de Meyer, l. c. p. 672.

[3]) Ex terminis insufficiens est in ratione gratiae ad actum aliquem id, propter quod requiritur alia gratia, sine qua actus impossibilis est. Genér, l. c. n. 338. p. 285.

[4]) Nullus enim habet sufficientiam ad aliquem effectum, si desint illi aliqua ex necessariis ad illum. Liv. de Meyer, l. c.

chende Gnade gebotene Können sich in Ermangelung der wirksamen Gnade nicht zu bethätigen vermöge. Mit Recht zöge man daher die Behauptung, dieses Können sei ein wahres und eigentliches Können, in Zweifel, wenn thomistischerseits nicht zugleich zugestanden würde, die wirksame Gnade, wodurch obiges Können sich verwirklicht, sei vollständig in die Macht des Menschen gelegt, so zwar, daß es nur von ihm abhänge, dieser Gnade sich theilhaftig zu machen und auf diese Weise das Können des Guten thatsächlich in das Thun desselben umzusetzen. Aber gerade diesen Gedanken ignoriren alle beigebrachten Gegengründe. Die Verwirklichung und Bethätigung des Könnens, das die zureichende Gnade bietet, steht lediglich beim freien Willen des Menschen, weil die Erlangung der wirksamen Gnade, durch welche jene Bethätigung sich vollzieht, ganz und gar seiner Entscheidung überlassen ist. Hat also der Mensch jene Gnade nicht, wodurch sein Können zur That wird, so fällt dieser Mangel einzig nur ihm selbst zur Last. Die zureichende Gnade entbehrt somit ihrer Wirkung nur durch die Schuld des Menschen. Falls der Mensch die ihm gewordene zureichende Gnade benützte, gäbe ihm Gott die wirksame. Seine eigene Schuld und Sünde verhindert den Empfang der wirksamen Gnade[1]). So oft daher der Mensch ein göttliches Gebot übertritt, „ist nicht die Ermangelung einer gratia efficax Schuld daran; sondern Schuld daran ist allein der Wille selber, welcher die Mittheilung einer gratia efficax verhindert. Das ihm durch die gratia sufficiens zu Theil gewordene Vermögen ist daher so wenig eins dem Namen

---

[1]) Auxilium sufficiens ita sufficientiam tribuit ad operandum si homo velit, quod defectus operationis nullo modo provenit ex insufficientia aliqua ipsius auxilii, sed tantum ex defectu arbitrii, quod ei resistit et impedimentum ponit. Lemos, Panopl. t. IV. p. 2. tract. 3. c. 2. — Deus tribuens auxilium sufficiens, *in eo offert efficax*, et quia homo resistit sufficienti, privatur efficaci, quod sibi offerebatur. Id. ib. c. 6. — Deus quamdiu obligat praeceptum, tribuit de facto cuilibet homini auxilium sufficiens, paratus ei dare auxilium efficax, nisi eidem auxilio impedimentum praestet. Alvarez, de auxil. disp. 113. Homo *auxilio sufficienti resistendo impedimentum posuit, ne Deus sua gratia progrederetur* ulterius. Id. ib. disp. 80. Cf. Billuart, l. c. p. 346. sq.; Goudin, l. c. q. 5. a. 2. p. 260.

nach und kein wirkliches, als es allein an dem Willen selber und keineswegs an der Gnade liegt, daß es nicht in Thätigkeit tritt"[1]).

7. Es läßt sich nicht verkennen, daß dieser Deutungsversuch die Schwierigkeit, die das thomistische Gnadensystem in sich trägt, in voller Gestalt heraustreten lasse. Zunächst erheben sämmtliche Gegner dieses Systemes die Frage: wie soll denn der Wille mit der zureichenden Gnade mitwirken, da eine solche Mitwirkung erst durch die wirksame Gnade zur Möglichkeit wird? Die wirksame Gnade ist es ja einzig und allein, die der zureichenden zu ihrer Wirkung verhilft[2]) und verhelfen muß, weil ohne die wirksame Gnade „auch das durch die gratia sufficiens übernatürlich gestärkte Vermögen nicht zur übernatürlichen Thätigkeit zu schreiten vermag"?[3]) Es vermag also der Wille ohne die wirksame Gnade die zureichende gar nicht zu benützen, ebensowenig, wie das Auge seine Sehkraft ohne das Licht zu gebrauchen im Stande ist[4]). Deshalb ist auch gar nicht abzusehen, wie „das durch die gratia sufficiens gestärkte Vermögen" „ein wirkliches Vermögen", ein wahres Können genannt werden dürfe ohne Verdrehung aller Begriffe[5]). Denn ein Vermögen, dessen unmittelbare Bethätigung unmöglich ist, kann kein wahres Vermögen genannt werden, sondern ist eine Chimäre. Nun ist aber „das durch die gratia sufficiens übernatürlich gestärkte Vermögen" ein solches, das absolut unmöglich „in Ermangelung der wirksamen Gnade zur Thätigkeit zu schreiten vermag"[6]). Und nichtsdestoweniger soll an den Gebrauch eines so

---

1) v. Schäzler a. a. O. S. 115.

2) Vgl. Heft 2, S. 196 n. 21.

3) v. Schäzler a. a. O.

4) Auxilium praeveniens sufficiens est ad salutem, non tamen per se solum potest salutem assequi, nisi ei efficacis auxilii lumen affulgeat, sicut visus est sufficiens principium videndi, non potest tamen actu videre sine lumine. Francisc. Avila, O. P. ap. Suarez, de vera intell. auxil. effic. c. 17. tom. X. p. 383. Die diesbezüglichen Zugeständnisse Cabrera's und Cabezudo's finden sich ebendas. c. 16. p. 380.

5) Liv. de Meyer, de mente Conc. Trid. l. c.

6) Potestas immediata boni faciendi, quam confert gratia sufficiens Thomistarum juxta ipsos talis est, ut metaphysice repugnet, ipsam immediate in actum erumpere, adeo ut, si haec potestas in actum

gearteten Vermögens die Erlangung der wirksamen Gnade als Bedingung geknüpft sein, da doch umgekehrt, wie gesagt, die wirksame Gnade vorerst geboten sein muß, damit dieser Gebrauch überhaupt stattfinde [1]). Mit anderen Worten, die Thomisten bewegen sich in obigen Erklärungen in einem circulus vitiosus, aus dem es für sie keinen Ausweg gibt. Sie behaupten nämlich, ohne vorherige Erlangung der wirksamen Gnade könne der Wille die zureichende faktisch nicht benützen; die Erlangung der ersteren machen sie aber hinwieder von der Benützung der letzteren abhängig [2]). Diese Behauptung erschien deshalb auch den Gegnern des Thomismus als eine Absurdität [3]).

Doch zumeist vermochten sie nicht zu begreifen, wie unter solchen Verhältnissen der Wille an der Nichtbenützung der zureichenden Gnade Schuld tragen könne, eben weil diese Nichtbenützung lediglich eine Folge des Fehlens der wirksamen Gnade ist, die Erlangung letzterer aber sonderbarer Weise durch die Benützung ersterer erwirkt werden soll [4]).

Allein selbst unter der Voraussetzung, es könne der Wille die thomistisch zureichende Gnade benützen und Gott gebe ihm sodann

---

erumperet immediate, destrueretur ipsa natura gratiae sufficientis. Atqui potestas immediata, cujus actus immediatus essentialiter repugnat, non est vera, sed chimaerica et contradictoria potentia. *Theologiae Cursus complet.* t. X. append. 2. §. 2. p. 1169. Migne, 1841.

1) Si dicas, ut obtineam auxilium determinans ad conversionem, debere me bene uti auxilio sufficiente, respondebo, non posse me bene uti hoc auxilio, nisi ad bonum usum detur mihi motio efficax. Less. l. c. p. 308. n. 4.

2) Talis est (gratia sufficiens Thomistarum), ex qua non modo actus prodire possit, sed etiam reipsa prodeat quoties voluntas creata ipsi non deest, *licet fatear, ad gratiam efficacem pertinere, ut voluntas gratiae sufficienti non desit.* Goudin, l. c.

3) Absurdum autem est dicere aliquid prius natura, quam aliud, non dari, quia illud posterius natura non ponitur, praesertim si repugnet, illud posterius natura poni sine alio, quod est prius natura. Antoine, tract. de grat. c. 3. a. 3. §. 2. p. 55. edit. Venet. 1743.

4) Tournely, l. c. p. 462; Viva, l. c. p. 95. — Mirabile prorsus atque miserandum, agi reum aliquem in quo non potuit vitare viribus, quae erant ad id necessariae, penitus destitutus. Mariana, tract. VII. De morte et immort. c. 8. p. 435. edit. Colon. 1609.

die wirksame, wird wiederum nicht das Geringste zu Gunsten der Thomisten erzielt, im Gegentheil, sie selbst heben durch diesen Erklärungsversuch ihr eigenes System vollständig aus den Angeln und bekennen sich unwillkürlich zu den so scharf bekämpften Lehrmeinungen ihrer Gegner [1]). Nehmen wir also einmal an, der Wille vermöge nach thomistischen Prinzipien die zureichende Gnade zu benützen und die Erlangung der wirksamen sei auf diese Weise, wie behauptet wird, in seine Macht gelegt. Dieser Annahme zufolge wäre offenbar der Gebrauch oder Nichtgebrauch der zureichenden Gnade der Entscheidung des freien Willens anheimgegeben. Ferner wäre ein übernatürliches Wollen ohne physisch prädeterminirende Gnade möglich. Durch diese zwei Sätze wird aber das gesammte thomistische Gnadensystem in seinen tiefinnersten philosophischen und theologischen Grundlagen geradezu vernichtet.

Es ist ein Fundamentalsatz [2]) der thomistischen Philosophie, daß Gott das primum movens sei, ohne dessen physisch prädeterminirenden Einfluß im ganzen Bereiche der Natur nicht die geringste Thätigkeit möglich ist [3]). Es ist ferner ein Fundamentaldogma der thomistischen Theologie, daß ohne die physisch prädeterminirende Gnade in der übernatürlichen Ordnung irgend ein heilsamer Willensakt schlechterdings unmöglich ist [4]). Sobald mithin zugestanden wird, der Wille vermöge die zureichende Gnade zu gebrauchen und so die wirksame zu erlangen, fällt die Lehre von der absoluten

---

[1]) Hoc dicendo necesse est, ut vel nostrae sententiae subscribant, vel propriae sententiae omnia fundamenta evertant. Liv. de Meyer, l. c. p. 673. Cf. Suarez, brev. resol. t. XI. n. 24. p. 380.

[2]) Mannhart, l. c. p. 607.

[3]) Prima causa determinat omnes secundas causas ad singulas operationes et effectus in individuo. Nazarius, in p. 1. q. 22. a. 4. p. 770. B. — Nulla causa secunda *potest* operari, nisi sit efficaciter a prima determinata. Bannez, in p. 1. q. 14. a. 13. p. 216. Vgl. Heft 2, S. 163 n. 1.

[4]) Auxilium gratiae physice praedeterminans liberum arbitrium ad bonum consequendum, *est simpliciter necessarium ad singulos actus supernaturales eliciendos, ita videlicet, ut nunquam de facto voluntas creata producat actum supernaturalem, nisi auxilio efficaci praemoveatur physice et praedeterminetur ad eundem actum efficiendum.* Alvarez, l. c. disp. 91. p. 606.

Nothwendigkeit der physischen Vorausbewegung in sich zusammen und mit ihr der Grundpfeiler des ganzen thomistischen Systems. Denn ist der prädeterminirende Einfluß Gottes auch nur zu Einem Akte nicht erforderlich, fällt jeder zwingende Grund weg, denselben überhaupt anzunehmen[1]). Hiermit bekennt sich aber der Thomismus zu Anschauungen, die er mit allen Waffen der philosophisch-theologischen Wissenschaft zu bekämpfen bestrebt war.

Es ist überdies nach thomistischen Lehranschauungen schwer zu begreifen, warum der Wille für seine Mitwirkung mit der zureichenden Gnade die wirksame erlange. Die wirksame Gnade soll ja nur jenen Akt thatsächlich herbeiführen, zu dessen Setzung die zureichende dem Willen das Vermögen, das Können geboten hatte; sie „dient blos dazu, aus der schon vollkommen in actu primo constituirten Potenz den Akt selbst hervorzulocken"[2]). Wenn nun aber der Wille mit der zureichenden Gnade mitwirkt, diese also selbst zum Akte kommt, bedarf es denn doch zur Setzung eben dieses Aktes keiner ferneren Gnade mehr. Falls jedoch eine solche wegen jener Mitwirkung gegeben wird, bezieht sie sich offenbar auf einen anderen, neuerdings zu setzenden Akt, keineswegs aber auf den durch die zureichende Gnade vorbereiteten oder „aus der schon vollkommen in actu primo constituirten Potenz hervorzulockenden" Akt. Letzteres ist aber die wesentliche Aufgabe der thomistisch wirksamen Gnade[3]), und somit steht die Behauptung, die wir besprechen, abermals im logischen und sachlichen Widerspruch mit den obersten Grundsätzen dieser Schule[4]).

Doch geben wir wiederum zu, der Wille verhindere durch seinen Widerstand gegen die zureichende Gnade die Verleihung der wirksamen. In dieser Voraussetzung müßte man folgerichtig weiterhin annehmen, Gott habe beschlossen, allen die wirksame Gnade zu geben, welche der zureichenden kein Hinderniß setzen[5]). Allein diese

[1]) Suarez, brev. resol. tom. XI. p. 382; Liv. de Meyer l. c.

[2]) Zeiler, Katholik, 1873, II. 147.

[3]) Vgl. Heft 2, S. 194 n. 19.

[4]) Vasquez, in p. 1. disp. 98. c. 5. n. 28. p. 478. edit. Lugdun. 1631.

[5]) Quamquam ut actus fiat ab eo, cui data est gratia sufficiens, ulteriori Dei influxu opus sit, hunc tamen influxum Deus non subtrahit, quin potius offert et dare paratus est voluntati, *nisi ipsa*

Annahme führt mit logischer, unabweislicher Nothwendigkeit zu Folgerungen, die mit den Lehren der Thomistenschule in diametralem Gegensatze stehen. Zunächst ergäbe sich aus obiger Annahme, daß Gott die freie Willensentscheidung abwarte und die Verleihung der Gnade von ihr abhängig mache [1]). Diesen Satz verwerfen aber die Thomisten mit Entschiedenheit. Und obwohl ihre Gegner ihn dahin verstanden, daß Gott die Mitwirkung des Willens mit der Gnade erwarte, gebrauchten sie dennoch denselben Satz zu häufigen Angriffen [2]).

Dieselbe Annahme führt sodann unbestritten zu der Folgerung, die Wirksamkeit oder Unwirksamkeit der Gnade hänge vom freien Willen des Menschen ab, da dieser die ihm gewordene Gnade freithätig gebrauchen oder aber unbenützt belassen könne. Auch diesen Lehrsatz wies die thomistische Schule stets zurück [3]), weil er offenbar der gesammten Lehre von der physischen Vorausbestimmung die Basis benimmt [4]).

---

libere impedimentum poneret. Ita Thomistae etiam rigidiores. Goudin, l. c. Es werden sodann von Goudin die nöthigen Belegstellen für seinen Satz aus Lemos und Alvarez erbracht. Ersterer schreibt: *quia homo resistit sufficienti,* privatur efficaci (auxilio), quod sibi offerebatur. Cf. Bill. l. c. p. 384. Cf. Lemos, acta, p. 1252.

[1]) Potest hoc ad hominem efficaciter probari contra dictos auctores, quia *alias Deus exspectaret voluntatem hominis*, ut daret illi initium efficax conversionis seu consensus, quod juxta illorum sententiam in motione praedeterminante consistit. Consequens autem illud *ipsimet in nobis damnant,* et licet dicamus, Deum exspectare voluntatem *non ut per se operantem, sed ut gratiae suae cooperantem,* nihilominus id putant ad Semipelagianorum sententiam pertinere. Suarez, de auxil. l. 5. c. 10. n. 29. p. 443.

[2]) In systemate Suaris gratia sufficiens est *versatilis, indifferens, subdita libero hominis arbitrio* . . . hoc systema alienum prorsus esse a doctrina Sanctorum Augustini et Thomae multis argumentis evincam. Graves. l. c. II. ep. 3. p. 41. Cf. Lemos, l. c. p. 1248.

[3]) Haec celeberrima schola firmiter adhaerens doctrinae Sanctorum Augustini et Thomae nullam agnoscit gratiam versatilem, indifferentem *atque ita subditam libero hominis arbitrio, ut ipsius efficacia vel inefficacia pendeat a solo consensu vel dissensu ejusdem liberi arbitrii.* Graves. l. c.

[4]) Mannhart, l. c.

Endlich müßte zufolge derselben Anschauung Gott wissen, wie der freie Wille sich zu dieser oder jener zureichenden Gnade verhalten werde, falls sie ihm verliehen würde. Wollte man dies in Abrede stellen, gäbe es für uns kein Verständniß mehr von der Ordnung der göttlichen Vorsehung und Gnadenspendung. Und in der That es ist gar nicht zu begreifen, wie Gott beschlossen haben könnte, jenen die wirksame Gnade zu geben, welche der zureichenden kein Hinderniß setzen, wenn nicht überdies und zugleich eingeräumt wird, daß Gott vorherwisse, ob der Wille der Gnade beistimme oder nicht, und welcher Gnade er seine Zustimmung gebe und welcher nicht u. s. w., falls ihm diese oder jene Gnade geboten würde. Hiermit ist aber mit einem Male das sogenannte mittlere Wissen (scientia media) in Gott anerkannt und behauptet, weil mit zwingender Nothwendigkeit gefordert. Die Thomisten bekämpften aber keine Position ihrer Gegner mit solchem Aufwand von Mühe und Arbeit und wissenschaftlichem Apparat, als gerade diese[1]).

Alle diese zwingend nothwendigen Folgerungen machen es freilich schwer ersichtlich, wie nach den grundlegenden Anschauungen der thomistischen Schule behauptet werden könne, es sei die Erlangung der wirksamen Gnade in die Macht des freien Willens gelegt[2]).

Man könnte bezüglich dieser Erörterung einwenden, die Thomisten behaupteten nicht so fast, der Wille vermöge durch den Gebrauch der zureichenden Gnade die wirksame zu erwerben, sie lehrten vielmehr, der Wille verhindere durch den Widerstand, den er der zureichenden Gnade entgegensetzt, die Mittheilung der wirksamen[3]).

Zunächst entsteht hier die Frage: kann der Mensch der thomistisch zureichenden Gnade keinen Widerstand entgegensetzen, d. h. vermag er sie zu gebrauchen? Und so

[1]) Vgl. Graveson a. a. O.

[2]) Less. l. c. p. 808; Tournely, l. c. p. 464; Mannhart, l. c. p. 607; Suarez, ll. cc. Cf. Lemos, l. c. pp. 1224, 1249 sq.

[3]) Daß die Thomisten vom Gebrauche der zureichenden Gnade die Erlangung der wirksamen abhängig machen, zeigt Suarez durch hierhergehörige Belegstellen. So sagt beispielsweise Avila: si homo *bene uteretur* auxilio sufficienti, Deus daret illi efficax. Aehnlich lehrt Zumel. Vgl. Suarez, de auxil. l. 5. c. 10. n. 41. p. 448.

stehen wir wieder vor der eben erledigten Frage: ob der Wille durch den Gebrauch der zureichenden Gnade die wirksame erwerben könne, eine Frage, die der Thomismus, wenn er konsequent sein will, verneinen muß [1]).

Doch gesetzt auch, der Wille verhindere bloß die Mittheilung der wirksamen Gnade (welcher Art dieses Hinderniß sei, wollen wir einstweilen unberücksichtigt lassen); desungeachtet fragt es sich abermals: kann der Mensch dieses Hinderniß beseitigen und vermeiden, oder kann er es nicht? Letzteres wird nicht zugestanden. Er kann es also vermeiden. - Dies geschieht aber hinwiederum entweder durch die Kräfte seiner Natur oder durch die ihm gewordene Gnadenkraft. Wenn der Wille aus angeborner, natürlicher Kraft jenes Hinderniß zu heben vermag, dann reicht eben diese Kraft zur Erwerbung der Gnade aus, was kein Theologe zu behaupten wagt. Bedarf er aber einer Gnade zur Hebung und Beseitigung des gedachten Hindernisses, so kann nach thomistischer Lehre diese Gnade nur die aus sich wirksame sein, weil in Ermangelung dieser Gnade das thatsächliche Wollen und Thun absolut nicht statthaben kann, wie alle Thomisten ausnahmslos behaupten. Und so wären wir denn wieder bei dem Schlusse angelangt: der Wille kann ohne wirksame Gnade die Hindernisse, die er selbst der zureichenden entgegensetzt, nicht beseitigen, d. h. zum Gebrauche der zureichenden Gnade benöthigt er unbedingt der wirksamen. In diesem Schlusse kehren aber alle Schwierigkeiten wieder, die wir bisher besprachen [2]).

Um obigem Dilemma zu entgehen, behaupteten einige Thomisten [3]), es genüge zur Erlangung der wirksamen Gnade, daß der Wille der zureichenden keinen Widerstand leiste; dies sei aber etwas Negatives und kein positiver Akt.

Vor Allem ist es nicht leicht, sich von diesem rein negativen Verhalten des Willens irgend einen Begriff zu bilden. Wenn der Wille keinen Widerstand leistet, so ist dieses Nichtwiderstehen doch ein Willensakt. Jeder Willensakt ist aber etwas Positives, weil ein Wollen oder Nichtwollen. Soll aber jenes negative Verhalten des Willens besagen, daß der Wille gar

---

[1]) Cf. Lemos, l. c. p. 1248. — [2]) Antoine l. c.
[3]) Cf. Suarez, l. c. n. 30. p. 444; Tournely, l. c. p. 462.

keinen Akt setze, so ist es wahrlich nicht einzusehen, wie eine derartige Verfassung des Willens zur Verleihung der Gnade in Verhältniß gebracht werden dürfe, außer man wolle behaupten, es gebe einen negativen Freiheitsgebrauch, der uns zur Mittheilung der Gnade verhelfe [1]), eine Behauptung, die wiederum kein Theologe wagen wird.

Wenn wir schließlich nach dem Namen jenes Hindernisses fragen, wird uns die Sünde genannt. Man hat zwar neuestens versichert: „daß ein defectus oder eine culpa antecedens die praemotio entweder ganz verhindere oder doch an dem Akte einen Defect bewirken kann, leidet gar keine Schwierigkeit" [2]); allein die Gegner dieser Auffassungen fanden auch hier kaum überwindliche Schwierigkeiten.

Die Frage, vor der wir stehen, ist folgende: kann nach thomistischen Lehrprinzipien der sündhafte Widerstand gegen die zureichende Gnade ein Hinderniß für die Erlangung der wirksamen sein und genannt werden? Daß die Sünde die Verleihung der Gnade überhaupt verhindern könne, ist eine These, deren Behandlung nicht hierher gehört; in gegenwärtigem Falle untersuchen wir einzig nur die Frage, ob der Widerstand des Willens gegen die ihm thatsächlich gewordene zureichende Gnade die Mittheilung der wirksamen nach thomistischen Lehrbegriffen verhindern könne. Und da die Sünde als das Hinderniß der wirksamen Gnade angesetzt wird, muß jener Widerstand gegen die zureichende ein sündhafter sein. Die zureichende Gnade ist folglich in unserer Voraussetzung dem Willen geworden, damit er das Böse fliehe und das Gute umfasse. Das Fliehen des Bösen, das Meiden der Sünde wäre in diesem Falle unbezweifelt ein positiver, heilsamer Akt, eine übernatürliche, freie Willensthätigkeit, ein wahres und eigentliches Wollen. Nun wird aber nach übereinstimmender Lehre der Thomisten zu jedem heilsamen Akte, zu jeder übernatürlichen, freien Willensthätigkeit, zu dem wahren und eigentlichen Wollen mit absoluter Nothwendigkeit eine aus sich wirksame Gnade gefordert.

---

[1]) Suarez l. c. n. 81; de vera intellig. etc. tom. X. cc. 17 et 18; Less. l. c. n. 5; Tournely, l. c.; Liv. de Meyer, l. c.; *Theol. curs. compl.* l. c.

[2]) Jeiler, a. a. O. S. 285.

Soll also der Mensch durch die Mitwirkung mit der zureichenden Gnade die Sünde faktisch fliehen und meiden, bedarf er der wirksamen Gnade. Hat er diese, so wird sie ihre Wirkungen unveränderlich und unüberwindlich hervorbringen, und es ist unter dieser Voraussetzung eine Sünde gar nicht denkbar. Hat er aber die wirksame Gnade nicht, dann kehrt die obengestellte Frage zurück, ob der Wille aus natürlicher Kraft oder durch die Kraft der Gnade die Sünde fernhalte. Wenn durch natürliche Kraft, so gibt er sich durch eben diese Kraft eine Disposition, von der die Verleihung der wirksamen Gnade abhängig gemacht ist, weil, wie wir oben hörten, Gott dem Menschen die wirksame Gnade gäbe, wenn er durch die Sünde der zureichenden kein Hinderniß setzte. Allein der Satz, es gebe eine natürliche Disposition des Willens, von der die Mittheilung der Gnade abhängig gemacht sei, schädigt die Gratuität der Gnade.

Meidet jedoch der Wille die Sünde in der Kraft der Gnade, so ist diese Gnade nothwendig die wirksame, denn ohne sie ist ja bei den Thomisten ein heilsames Thun absolut unmöglich. Hiermit stehen wir aber neuerdings vor den alten Schwierigkeiten: einerseits soll der Wille ein Hinderniß der zureichenden Gnade fernhalten, damit ihm die wirksame zu Theil werde; andererseits ist ihm aber diese Fernhaltung selbst eben nur durch die wirksame Gnade möglich — der früher gerügte Zirkel [1]).

[1]) Ein eklatantes Beispiel dieses Zirkelganges findet sich bei Billuart. Er schreibt: equidem non diffitemur, imo pro certo tenemus, quod ut homo gratiae sufficienti non desit eique consentiat, requiratur gratia efficax; sed (quod bene adverte) ut illi desit, ut illi resistat, ut peccet, non requiritur gratia efficax, sed sufficit defectiva ejus voluntas; et quia illa resistentia, istud peccatum praecedit natura et ordine privationem gratiae efficacis, ideo verum est dicere, hominem privari gratia efficaci, quia peccando gratiae sufficienti restitit, non vero peccare, quia privetur gratia efficaci (l. c. p. 248). Dieser merkwürdige Satz behauptet zunächst, der Wille benöthige der wirksamen Gnade, damit er der zureichenden beistimme. Sodann behauptet er, der Wille entbehre der wirksamen Gnade, weil er der zureichenden widerstand. Aus der ersten Behauptung: der Wille benöthige der wirksamen Gnade, damit er der zureichenden beistimme, folgt nach den Regeln der Dialektik, daß wenn der Wille die wirksame Gnade nicht hat, er der zureichenden nicht beistimmen könne, folglich ihr

Auch hat man mit Recht an die Vertreter dieser Lehren die Frage gerichtet, wie der Mensch zur ersten Sünde nach der Taufe gekommen sei. Hatte er in jenem unglücklichen Augenblicke die prädeterminirende Gnade? Sicher nicht, weil er sonst unmöglich gesündigt hätte. Warum aber hatte er sie nicht? Und warum war ihm nur die thomistisch zureichende Gnade zu Theil geworden, **da doch das Hinderniß der wirksamen Gnade, die Sünde, noch nicht vorhanden war?** [1]) Wollte man etwa erwiedern, dieses Hinderniß sei eben der Widerstand, den der Wille in jenem Augenblicke der zureichenden Gnade entgegensetzte, so kehrt die frühere Argumentation gegen die Unmöglichkeit dieser Annahme ungeschwächt wieder [2]).

Auch kann der Thomist diesem Menschen und überhaupt Niemandem sagen, er hätte um die wirksame Gnade **beten** sollen. Das

---

widerstehen müsse. Trotzdem soll der Wille (nach der zweiten Behauptung) deshalb der wirksamen Gnade ermangeln, weil er der zureichenden widerstand. Sollten diese beiden Behauptungen vereinbar genannt werden können, dann sind es auch mit derselben logischen Berechtigung die zwei folgenden: diese Pflanze benöthigt des Regens, damit sie wachse („ut homo gratiae sufficienti consentiat, requiritur efficax"); eben diese Pflanze entbehrt des Regens, weil sie nicht wuchs („homo privatur gratia efficaci, quia sufficienti restitit"). Cf. Less. l. c.; Antoine, l. c.

[1]) Genér, l. c. n. 339.

[2]) Die Frage, inwieferne die Erbsünde die Gnadenmittheilung verhindere, liegt außerhalb des Rahmens der gegenwärtigen Untersuchung. Es mag immerhin sein, daß die nicht getilgte Erbschuld (Suarez, l. 5. de auxil. c. 10. n. 33. p. 445) ebenso wie die nach der Taufe zurückbleibende „Verderbtheit der Natur" den Menschen der Gnade überhaupt unwürdig mache; aber darum handelt es sich gegenwärtig nicht. Uns beschäftigt die Frage nach dem Grunde, **warum die dem Menschen thatsächlich zu Theil gewordene zureichende Gnade ohne Wirkung verbleibe.** Dieser Grund kann weder die Erbschuld noch „die Verderbtheit der Natur" als solche sein, sondern einzig und allein nur der **verderbte Willen**, die curvitas liberi arbitrii. Dieses ist an und für sich einleuchtend und wird von allen Theologen, auch der Thomistenschule, eingestanden. Goudin gibt zu wiederholten Malen folgende Definition der zureichenden Gnade: gratia sufficiens est, quae dat facultatem sancti operis, sed effectu carentem *culpa voluntatis creatae* (l. c. p. 258). Ist dem aber so, dann kehren alle obigen Fragen an die Thomisten wieder, und die einzige, das logische Denken befriedigende, weil

Beten ist ein eminent heilsames Thun. Ein solches aber ist nach der Meinung der Thomisten ohne physische Prämotion absolut unmöglich [1]).

8. Eine Lösung dieser verwickelten Schwierigkeit glauben mit einigen älteren Thomisten auch neuere Bearbeiter dieser Fragen in der Lehre von der gegenseitigen Priorität der Ursachen zu finden [2]). Es können sich nach dieser Lehre zwei Ursachen hinsichtlich einer und derselben Wirkung „gegenseitig bedingen", nicht zwar so, als ob in diesem Falle die Wirkung der einen der Wirkung der anderen der Zeit nach vorangehe, denn der Zeit nach fallen sie zusammen, sondern die Wirkung der einen geht der Wirkung der andern begrifflich und der Natur der Sache nach voran. Folgende Beispiele werden uns zur Erläuterung dieses Lehrpunktes geboten. Das von der Sonne bewirkte Erleuchten und das Weichen der Nachtfinsterniß fallen der Zeit nach zusammen, und dennoch gehen sie sich gegenseitig voran. Rücksichtlich der Sonne ist das Erleuchten früher, als das Verscheuchen der Finsterniß; rücksichtlich der Luft jedoch ist das Freiwerden von der Finsterniß früher, als die Aufnahme des Lichtes — der Natur der Sache nach [3]). — Ein anderes Beispiel [4]) ist vom Winde hergenommen, der ein Fenster öffnet. Das Eindringen des Windes geht als bewirkende Ursache der Eröffnung des Fensters voran;

---

den thomistischen Principien in ihren Konsequenzen entsprechende Antwort wird die wiederholt gegebene sein: ohne wirksame Gnade kann der Wille der thomistisch zureichenden Gnade nicht beistimmen, folglich muß er in Ermangelung jener Gnade dieser seine Zustimmung versagen, d. h. ihr Widerstand leisten. Dies anläßlich der Lehre Schäzler's, S. 125 ff.

[1]) Impetratio esset pietatis actus. Atqui juxta doctrinam Thomistarum ad omnem pietatis actum requiritur gratia physice praedeterminans, qua privatur, quia gratiam tantum sufficientem habet. Ergo non potest illud auxilium impetrare. Charmes, l. c. p. 335. Cf. Less. l. c.; Liv. de Meyer, de mente Conc. Trid. c. 3. p. 9.

[2]) Jeiler, a. a. O. S. 285; vgl. Scheeben über Schäzler, Katholik, 1868, I. 705.

[3]) Gonet, clyp. thom. l. c. disp. 5. a. 6. §. 2. p. 383.

[4]) Quo (exemplo) communiter utuntur Thomistae, id. ibid.

diese Eröffnung selbst ist dagegen als materiale und vorbereitende Ursache früher, als das Eindringen des Windes [1]).

Auf ähnliche Weise soll also nach diesem Lösungsversuche die Sünde des Menschen (in unserem Falle) der Zeit nach mit der Versagung der Gnade zusammenfallen; dieser jedoch der Natur und Ursächlichkeit nach gleichsam als materiale und vorbereitende Ursache vorangehen [2]).

Ueber die philosophische Berechtigung der Lehre von der gegenseitigen Priorität der Ursachen im Allgemeinen wollen wir hier nicht rechten (es ließe sich bezüglich der angeführten Beispiele so manches bemerken): zur Lösung der obschwebenden Schwierigkeit kann sie nicht das Geringste beitragen, falls man nicht auf die Grundprinzipien des Thomismus Verzicht zu leisten bereit ist [3]). Es gibt ja nach allgemeiner Lehre dieser Schule keine Bewegung, keinen Akt des Willens, den Gott nicht physisch prädeterminirt hätte. Wenn somit der Wille auch nur die geringste Ursächlichkeit, nenne man diese, wie man wolle, ohne vorhergehenden, bestimmenden und bewirkenden Einfluß Gottes ausübt, ist den Anschauungen dieser Schule gemäß, Gott nicht mehr die bewirkende Ursache alles Seins, er ist überhaupt nicht mehr die erste bewirkende Ursache, nicht mehr das primum movens, weil es eine Willensbewegung gibt, zu der er die Vorausbewegung nicht gegeben, kurz es werden alle Beweise für die physische Vorausbewegung hinfällig und diese selbst, der Grundstein des ganzen Systemes, ist haltlos geworden [4]).

Ueberdies ist es thomistische Lehre, daß Gott von Ewigkeit her jeden einzelnen Akt beschlossen und festgesetzt habe, und diese seine Beschlüsse in der Zeit durch die physische Vorausbewegung

---

1) Ipsa apertio fenestrae est prior ingressu venti in genere causae materialis et dispositivae, in quantum disponit ad praedictum aëris et venti ingressum. Id. ib.

2) Ipsa culpa concomitans, quae licet sit in eodem instanti temporis, quo ipsa denegatio auxilii, illam tamen antecedit prioritate naturae et causalitatis, in genere causae materialis et dispositivae. Id. ib.

3) Viva, l. c. p. 96. n. XIV.

4) Mannhart, l. c. p. 607; vgl. Heft 2, S. 178 n. 12.

realisire[1]). Wie stimmt aber mit dieser Lehre eine nicht prädeterminirte Willensbewegung? Und wie soll in unserem Falle der Wille der zureichenden Gnade Widerstand leisten und auf diese Weise sündigen und eben wegen dieser culpa concomitans der wirksamen Gnade entbehren? Dieser Widerstand selbst ist eine Thätigkeit, wenn auch eine sündhafte; zu jeder Thätigkeit aber, selbst zur sündhaften, erheischt der Wille nach thomistischen Grundsätzen die physische Vorausbewegung, nicht zwar inwieferne jene Thätigkeit eine sündhafte ist, aber insoferne sie eine Thätigkeit ist[2]). Und wie soll der Wille der zureichenden Gnade nicht widerstehen, d. h. sie gebrauchen und auf diese Weise die wirksame erlangen, da der Wille zu jener Thätigkeit wiederum der physischen Vorausbewegung, d. h. der wirksamen Gnade benöthigt, um seine Zuthat faktisch zu leisten?[3])

Dies sind der Hauptsache nach die Bedenken, die man gegnerischerseits gegen das thomistische Gnadensystem betreffs der zureichenden Gnade vorbrachte[4]). Vernehmen wir zum Schlusse noch das Urtheil eines Mannes, der früher selbst den thomistischen Anschauungen huldigte. Hinsichtlich unseres Fragepunktes äußert er sich in folgender Weise. „Wir nehmen jene zureichende Gnade nicht an, die ihrer Natur nach eine solche ist und niemals vollkommen ihre Wirkung erzielt; dagegen bekennen wir uns zu

---

[1]) Heft 2, S. 471 n. 8. u. S. 182.

[2]) Conclusio. Deus causat actionem peccati, physice praemovendo ad illam, non ut mala est, sed praecise ut actio est. Goudin, philos. p. IV. disp. 2. q. 3. a. 5. p. 313. edit. Colon. 1726. — Prima conclusio. Deus certo et infallibiliter cognoscit *omnia peccata futura in decreto, quo statuit praedeterminare voluntatem creatam ad entitatem actus peccati, in quantum actio et ens est;* et permittere malitiam moralem peccati seu peccatum ipsum, ut peccatum est, non dando auxilium efficax ad illud vitandum. Alvarez, l. c. disp. 11. n. 3. p. 93.

[3]) Fatendum est, causalitatem nostri arbitrii esse posteriorem ordine rationis causalitate Dei, et effectum illius. *Itaque prius ratione, quam liberum nostrum arbitrium causet, operetur aut velit, Deus sua gratia efficit, ut ipsum arbitrium causet, operetur et velit.* Alvarez, l. c. disp. 98. p. 647. secund. conclus.

[4]) Cf. Grandin, op. theol. tom. II. de grat. q. 3. c. 2. a. 3. sect. 2. p. 286. edit. Paris. 1710.

jener zureichenden Gnade und lehren sie, welche durch die Zuthat des Willens zuweilen ihre Wirkung thut, zuweilen durch den Widerstreit des Willens wirkungslos verbleibt und des Erfolges durch die Schuld des Willens ermangelt. Diese zureichende Gnade lehrt der hl. Augustin oft und mit klaren Worten, wie die angeführten Texte beweisen; für sie steht die ganze Gesellschaft Jesu ein und andere sehr angesehene Lehrer. Jene also, welche eine zureichende Gnade lehren, die niemals ihre vollständige Wirkung thut, scheinen mir demjenigen den Namen Gnade zu geben, was thatsächlich keine Gnade ist, weil Niemand seine Hoffnung auf die ewige Seligkeit daran knüpfen kann. Wer sollte auch sein ewiges Heil durch eine Gnade zu erreichen hoffen, durch welche es noch keiner erlangt hat, noch je erlangen wird? Oder möchte wohl ein Kranker jene Arznei begehren, die noch Niemanden heilte und auch nicht heilen wird, die im Gegentheile bisher immer den Tod brachte? Dies soll also jene überaus große Liebe sein, mit der Gott uns geliebt hat, dies jene überreiche Erlösung, jene überfließende Gnade, dies jene Reichthümer der Erbarmungen, welche die h. Schrift so oft gepriesen und verheißen hat! Gegeben wird uns statt alles dessen eine ihrer Natur nach so spärliche, so kraftlose Gnade, daß seit dem Schöpfungstage, also durch einen Zeitraum von sechstausend Jahren, unter so vielen Myriaden von Menschen auch nicht Einer sich gefunden hat, dem sie zum ewigen Leben nützlich gewesen wäre, noch auch bis zum Weltende ein solcher sich je finden wird; eine Gnade, um die Niemand bitten, die Niemand sich wünschen kann zum ewigen Leben, weil, falls sie ihm zu Theil wird, sein Untergang gewiß ist.

„Dabei will ich mit Stillschweigen übergehen, was jene Theologen behaupten, daß nämlich eine derartig zureichende Gnade zwar das Können des Guten gebe, nicht aber das Wollen. Wer hätte doch wohl unter so vielen Tausenden von verschiedenen Ursachen, seien sie nun natürliche oder künstliche, auch nur Eine jemals gesehen oder auch nur von Einer jemals gehört, die noch nie eine bestimmte Wirkung ausgeübt oder einen ihrer Natur und Beschaffenheit entsprechenden Zweck erreicht hätte? Etwa ein Feuer, das noch nie brannte? Ein Wasser, das noch nie befeuchtete? Einen Stern, der nie leuchtete? Einen Spiegel, der nie einen

Gegenstand zurückwarf? Es sind dies so durchaus neue, so unerhörte Dinge, daß sie, weil sie gegen die Vernunft verstoßen, gar nicht gesagt, und weil sie beispiellos sind, nimmer geglaubt werden dürfen. Ja selbst wenn sich im Bereiche der Natur so Ungewöhnliches und Fabelhaftes vorfände, dürfte man dennoch von der Gnade derartiges nicht behaupten. Die Gnade ist eben eine Wohlthat, ja die größte Wohlthat. Das kann aber keine Wohlthat sein, was Niemand sich wünschen, Niemand erbitten, von dem Niemand das Heil seiner Seele erwarten kann. Oder wer erhoffte denn nie Geschehenes, niemals sich Ereignendes? Eine solche Wohlthat aber wäre jene Gnade, mit der niemals ein Mensch mitgewirkt hat. Sie wäre ein Heilmittel, durch welches noch kein Kranker gesund geworden ist; ein Schild, der keinen Schutz gegen den Feind bietet, eine Speise, die noch Niemanden gelabt hat" [1]).

---

[1]) Cardinal. Sfondratus, Nodus praedest. p. I. §. 2. p. 129. edit. Rom. 1679.

Verwaltung und Haushalt der päpstlichen Patrimonien um das Jahr 600.[1]

Von Professor H. Grisar, S. J.

Der aufmerksame Leser der Briefe Gregor des Großen kann sich unschwer den Anblick des ländlichen Verwaltungssitzes eines Patrimonienrectors vorstellen. Ist man auf den päpstlichen Kirchengütern, in Sicilien etwa, zwischen den reichen Olivengärten und den wogenden Aehrenfeldern, wo kirchliche Colonen und Sclaven arbeiten, hindurchgeschritten, und hat man die vielen zerstreuten Ansitze der Bebauer des Patrimoniums (casales familiae Ecclesiae), die dem Wanderer während mehrerer Tagreisen begegneten, hinter sich gelassen, so gelangt man in der Nähe einer Stadt zu irgend einem hervorragenden Gehöfte, dessen ökonomische Einrichtungen schon durch ihren Umfang dasselbe als Mittelpunkt der Verwaltung des Gütercomplexes kennzeichnen. Wir finden dort große Scheunen zur Aufnahme der Getreidelieferungen[2], verschiedene Vorrathshallen des Rectors für andere Bodenerzeugnisse[3] und weite Depots von Ackergeräthschaften[4] des ganzen Patrimoniums. Dabei erhebt

---

[1]) Vgl. den Artikel über die Patrimonien im vor. Hefte S. 322—360. — [2]) Die horrea ecclesiae werden erwähnt Greg. Ep. I, 44 Petro subd. Siciliae. Ein Laurentius horrearius kommt unter den Clerikern der Diöcese Ravenna vor. S. die Urkunde P. Felix IV. (526—530) an Bischof Ecclesius, Mansi VIII, 700; Jaffé nr. 567. — [3]) Cellae, cellaria Ep. I, 44 Petro; VI, 30 Secundo servo Dei Ravennae. — [4]) Aeramenta, Ep. II, 32 Petro.

sich im Umkreis der Niederlassung eine Diakonie oder ein Xenodochium zur Aufnahme von Kranken, Armen und Pilgern [1]). Das Kirchlein fehlt nicht, in welchem die Landleute, die des Tags über für St. Peter arbeiten, am Morgen und Abend zum Gebete um einen Priester, in der Regel einen der auf dem Gute gebornen Hörigen, zusammenkommen. Ein mit seinen vielen Zellen und seinem Oratorium herüberschauendes Kloster steht allen Gutsunterthanen offen, welche die weltliche Hörigkeit mit der Hörigkeit gegen Gott durch die Klostergelübde vertauschen wollen [2]).

I. Der Rector des Patrimoniums. Seine Einsetzung und seine Stellung. Papst Gregor I. nahm die Rectoren meist aus dem Schooße des Clerus der römischen Kirche. Er war überhaupt der Anstellung von Laien für irgendwelche Functionen, welche die Kirche berührten, soweit es thunlich war, entgegen, und zwar nicht zum mindesten aus der practischen Rücksicht, daß die Laien nicht so wie die Cleriker vor unbilligen Belästigungen durch weltliche Gerichte gesichert waren; er suchte von dem störenden Dazwischengreifen des Beamtenthums verschont zu bleiben [3]). Die von Gregor ernannten Rectoren gehörten, wie der frühere Artikel über die Patrimonien zeigte, theils dem Presbyterat, theils dem Diakonat oder Subdiakonat an, noch häufiger aber waren sie Defensoren oder Notare der römischen Kirche, die nur in den niederen Weihen standen. Alle mußten in vorausgegangenen Arbeiten und Geschäften kirchlich-weltlicher Natur nicht blos von Treue und Eifer, sondern auch von weltmännischer Tüchtigkeit vollkommene Proben abgelegt haben.

Zur feierlichen Uebertragung ihres Amtes berief sie der Papst an das Grab des heiligen Petrus. Dort mußten sie dem Apostelfürsten, dessen Person und dessen Armen sie nach der Auffassung der Kirche zu besonderem Dienste übergeben wurden, sich durch

[1]) Vgl. Ep. V, 28 Castorio diac.; II, 32 Petro; Baron. ad a. 715 nr. 4; Zaccaria, X. dissert. lat. p. 136. — [2]) Klöster und Klösterlein waren, besonders in Sicilien, stellenweise wie über die Landschaft hingesäet. — [3]) Ep. IV, 27 Januario episc. Caral.: Quos vexandi judices non habeant potestatem. Joan. Diac. Vita s. Greg. II, 15: Omnia ecclesiastici juris munia ecclesiastici viri subibant etc.

einen Schwur verpflichten[1]). Hienach erhielten sie das Grundbuch des betreffenden Patrimoniums[2]) sowie das Ernennungsdiplom. Der Wortlaut des Diploms erinnerte sie u. A. beständig daran, „im Hinblick auf das strenge Gericht Gottes sich vor Nachlässigkeit und jeglicher Veruntreuung zu bewahren"[3]). Je nach Umständen gesellte Gregor diesen Schriftstücken noch ein besonderes „Capitulare" mit Instructionen für einzelne Fälle bei, dessen häufige Lesung er den Rectoren einschärfte. Ein päpstliches Rundschreiben an die Colonen des Patrimoniums eilte sodann der Ankunft des Oberverwalters an seinem Bestimmungsorte voraus. Dasselbe hatte den Zweck, dem Angestellten die Wege zu ebnen, indem es seinen künftigen Untergebenen Gehorsam und Ehrfurcht gegen ihn einschärfte. Sehr weise war eine Bemerkung berechnet, welche in dieses Schreiben miteinzufließen pflegte, nämlich „daß dem Rector die ernsteste Verantwortung für jeden Gewaltact und jede Rechtsverletzung besonders an fremdem Eigenthum auferlegt sei"[4]). In diesem indirecten Anerbieten zur Annahme von Beschwerden gegen den Rector seitens des Papstes lag eine Bürgschaft gedeihlicher Ordnung.

Hatte sich der Rector mit dem Segen des Papstes von dannen begeben, so scheint es ihm in der Regel zunächst obgelegen zu haben, bei der ersten Bereisung seines Patrimonienbezirkes die höheren geistlichen und weltlichen Würdenträger zu besuchen, um sich ihrer Unterstützung zu empfehlen. Wir

---

[1]) Ep. XIII, 34 Pantaleoni not.; I, 72 Petro. Eine spätere derartige Schwurformel unter dem Titel Juramentum procuratoris patrimonii s. sedis findet sich in der Canonensammlung des Deusdedit lib. 3. cp. 155 (ed. Martinucci p. 338) und im Liber diurnus Rom. Pont. tit. 111 (ed. Rozière p. 253). — [2]) Pelagius I. Vito defensori (Mansi IX, 737): ut secundum morem et emittas in scrinio cautionem et brevem ejusdem patrimonii possis accipere. cf. Greg. Ep. XIV, 14 Felici rectori ptm. Appiae. — [3]) Ep. IX, 18 Romano defensori, ein Formular der Ernennungsdiplome. — [4]) Ep. IX, 19 Colonis patrimonii Syracusani. Dieser Brief ist ebenso wie das Diplom nach einem stehenden Formular geschrieben. Wurde auch das bekannte Formelbuch der Päpste, der liber diurnus, erst später zusammengestellt, so besaß doch schon unter Gregor die röm. Kanzlei seit langem eine vollkommene Formelsammlung, welche, von Gregor erweitert, dem Liber diurnus zu Grunde gelegt wurde. Im letzteren stimmt tit. 113 fast wörtlich mit Ep. IX, 19 überein.

finden wenigstens im Registrum Gregors einzelne Angaben hierüber sowie auch ausdrückliche bei solchen Gelegenheiten verwendete Recommandationsschreiben des Papstes [1]). Die Ueberreichung kleinerer Geschenke an die Beamten war etwas Gewohnheitsmäßiges [2]). Sie hatte ihre guten Gründe. Konnte doch kaum die übergroße Freigebigkeit und Freundlichkeit Gregors den Hang der byzantinischen Beamtenschaft nach Bereicherung durch Kirchen- und Armengut genügend zurückhalten.

Die Aufgaben des Rectors hinsichtlich der Verwaltung waren sehr ausgedehnt. Sie begriffen nicht blos die oberste Ueberwachung der Oekonomie, die genaue Führung der Rechnungen und die Ablieferung der nach Rom bestimmten Erträgnisse, sondern auch die Aufrechthaltung der Disciplin unter den Bebauern des Patrimoniums, die Fürsorge für Arme des ganzen Districtes und die Vertheidigung der Unterdrückten und Hilflosen, welche sich unter den Rechtsschutz der römischen Kirche begeben hatten. Ein beständiges Umherwandern über das Land und zu den Gerichten, durch die Colonendörfer und in die Sclavenhütten war ihm durch sein Amt auferlegt.

Von dem Rector liefen an Gregor häufige umständliche Berichte ein, und die Antworten des römischen Stuhles, die das Echo der Geschäftsmasse zurückgeben, mahnen oft an die lebhafte Bewegung und das bunte Gewirre des Marktes oder der Gerichtshalle [3]). Den Grundton dieser Briefe aber bildet immer die Bezugnahme auf jene schöne Wirksamkeit des Rectors, wie sie Gregor hervorhebt, wenn er an den Güterverwalter Anthemius nach Campanien schreibt: „Sei eingedenk, daß ich dich abgesandt habe, damit du nicht sowohl den zeitlichen Gewinn der Kirche, als die Erleichterung der Noth der Armen und den Schutz aller Unterdrückten in's Auge fassest" [4]).

Die Jahresgehalte und die ähnlichen Ausgaben für Arme kamen in die regelmäßigen Rechnungen [5]). Diese wurden jährlich nach Rom gesendet und dort revidirt. Zuweilen mußte auch der Rector besonderer Aufschlüsse halber

---

[1]) Ep. IX, 20 Petro Siciliensi; 21 Libertino expraefecto; 22 Ciridano; I, 75 Gennadio exarcho Afr.; II, 21 Jobino praef. Illyr. etc. — [2]) Ep. II, 32 Petro: aliquid secundum antiquam consuetudinem tribue. — [3]) Hieher gehören besonders Ep. I, 44; I, 36; II, 32 an Rector Petrus auf Sicilien. — [4]) Ep. I, 55 Anthemio. — [5]) Ep. I, 56 Petro: tuis rationibus imputari; dies der überall vorkommende Ausdruck.

selbst nach Rom kommen [1]), oder er ordnete Geschäftsträger dahin ab [2]). Die Führung der Bücher aber geschah in Rom so genau, daß in einem Falle, als es sich um die Prüfung von Ansprüchen der mailändischen Kirche an die römische Güterkasse Siciliens handelte, alle erforderlichen älteren Rechnungen hervorgezogen werden konnten, wobei sich dann die Irrthümlichkeit der Forderungen herausstellte [3]).

Der Rector erhielt vom Papste gemäß dem damaligen byzantinischen Briefstil den Titel experientia tua, oder strenuitas, industria tua, eine Bezeichnung, die auch für Defensoren, Notare und andere Kirchenbeamte, die nicht Rectoren waren, im Gebrauche stand. Einmal ändert der Papst bei einem halb launigen Tadel das experientia tua in negligentia tua um [4]). — Auf dem Patrimonium lebte der Rector mit seinen Gehilfen von einem mäßigen Theile des Guteinkommens [5]). Sich selbst mehr als irgend nothwendig mit den Erträgnissen zu bedenken, war ihm durchaus verboten. „Wer von dem Unterhalte der Kirche lebt", so schreibt der Papst, „darf nach eigenem Gewinne die Hände nicht ausstrecken" [6]). Alle Verwalter sollten nach seinem Wunsche den Charakter der Kirche in ihrem Benehmen zum Ausdruck kommen lassen, und er mahnte darum einen Rector: „Was deine Amtsgehilfen betrifft, so halte sie unter Strenge und mit häufigen Zusprüchen an, daß sie den Bauern mit freundlicher Liebe begegnen und auch Auswärtigen und Stadtbewohnern gegenüber sich dienstfertig benehmen" [7]).

Zu den Beschwernissen der Patrimonienverwaltung, der Armensorge und des häufigen Kampfes gegen die entartete Justiz kommen für den Rector unzählige neue Lasten dadurch hinzu, daß er die verschiedensten Geschäfte zu Gunsten von fremden Bisthümern übernehmen muß. Jede geistliche Gemeinschaft, deren Interessen irgend in seinen Bezirk hineinreichen, glaubt ihn als den Stellvertreter des immer helfenden Papstes um Unterstützung angehen zu dürfen. Italische Bischofsitze, von den Kriegsunruhen heimgesucht, vertrauen dem Rector zur Hut an was von den Gütern der Kirche gerettet ist [8]); die Mailänder Diöcese ist in Folge der öffentlichen Bedrängniß nicht in der Lage, einen eigenen kirchlichen Beamten zur Erhebung

---

[1]) Ep. II, 32 eidem. — [2]) Ep. I, 44 eid.: responsalem tuum tarde dimisimus. — [3]) Ep. I, 82 Laurentio episc. Mediol.: necessarium fuit acceptarum illatarumque pecuniarum summam inspicere et totius ratiocinii meritum subtiliter indagare. S. auch oben S. 325. — [4]) Ep. I, 44 Petro; Vgl. I, 18; I, 36 eidem. — [5]) Ep. V, 28 Castorio diac.; I, 44 Petro. — [6]) Ep. I, 44 Petro. — [7]) Ep. II, 32 eidem. — [8]) Ep. I, 44: De solidis ecclesiae Canusinae etc. cf. Ep. I, 73 Petro subd.; III, 22 Antonino rect. patr. Dalmat.

ihrer Einkünfte nach Sicilien zu schicken, und sofort muß der römische Rector daselbst diese Erhebung besorgen [1]); kostbare Gefäße verschiedener Kirchen finden sich auf der Insel zerstreut, und Rector Cyprian muß sie unter fleißiger Nachforschung sammeln und bei Bischöfen sicher deponiren [2]). Keine Sache, nicht einmal das Aufsuchen eines entlaufenen Sclaven [3]), ist so gering, daß sie nicht auf den Wunsch von Fremden den Rector in Anspruch nähme.

Und wie viele Klöster erwarten nicht zu gleicher Zeit sein hilfreiches Dazwischentreten, angefangen von jenem Mönchskloster in Ravenna, welches durch den Rector Castorius zu einer ihm testamentarisch hinterlassenen Besitzung kommen soll [4]), bis zu jenem Frauenkloster von Neapel, wo die Aebtissin Thecla, eine Witwe, von dem Gutsverwalter die Beilegung einer Vermögensdifferenz mit ihrem Schwiegersohn hofft [5]), und bis hinab nach Sicilien, wo der päpstliche Verwalter mit der Wiederherbeischaffung von Büchern und Kirchenstoffen, die einem Abte abhanden gekommen waren, beauftragt wird [6]).

Viel bedeutender aber als alle diese Functionen war ein anderes eigentlich kirchliches Amt, mit welchem die Rectoren innerhalb ihres Districtes von Papst Gregor insgemein betraut zu werden pflegten, nämlich jenes des päpstlichen Legaten auch für rein geistliche Geschäfte. Man ist überrascht, in die ökonomischen oder anderweitigen materiellen Anweisungen der Briefe an die Rectoren ganz wie von ungefähr Aufträge hineintreten zu sehen, die den Gutsverwalter an Auctorität den Bischöfen überordnen. So erhält der Subdiakon und Rector Anthemius in Neapel von Gregor den Befehl, den dortigen Bischof Fortunatus „auf jede Weise und mit allem Nachdruck zur Erfüllung seiner bischöflichen Pflichten zu drängen" [7]). Anthemius muß gelegentlich der Vertheilung der Einkünfte der dortigen Kathedrale assistiren, um zu wachen, daß Jeder das Seinige erhalte [8]); er hat zugleich auf den

---

[1]) Ep. I, 82 Laurentio episc. Mediol. — [2]) Ep. IV, 26 Cypriano rectori Sicil. — [3]) Ep. IX, 102 Sergio defensori; XII, 36 Bonito def. — [4]) Ep. X, 30 Castorio not. — [5]) Ep. XI, 11 Romano def. — [6]) Ep. X, 18 Fantino defensori Neapolitano; (es ist Panormitano zu lesen; cf. Ep. IX, 55; XIV, 4 an den nämlichen Fantinus). — [7]) Ep. VI, 11 Fortunato episc. Neapol. — [8]) Ep. XI, 34 Paschasio episc. Neap.

Gang der kirchlichen Gerichte zu Neapel sein Auge zu richten[1]) und über Candidaten bischöflicher Stühle seines Patrimoniensprengels Informationen an den heil. Stuhl zu schicken[2]). Und als Bischof Paschasius von Neapel, der Nachfolger Fortunats, sich nachlässig im Amte erweist, ergeht an Anthemius folgende Rüge mit dem entsprechenden Auftrag: „Wisse wohl, daß du hiebei nicht frei von Schuld bist. Du hättest den Bischof zur Rede stellen und tadeln sollen, statt dies immer aufzuschieben. Wir legen dir jetzt auf, daß du ihm in Gegenwart von Priestern oder auch einigen vornehmen Laien über seine Amtsführung ernste Vorstellungen machest und ihn ermahnest, für die Armen und Rechtsberaubten mit Kraft einzutreten" [3]).

Die Stellung des Subdiakons und Rectors Petrus in Sicilien war gegenüber dem ganzen Episcopat der Insel in jeder Beziehung der des Anthemius in Campanien ähnlich. Petrus erscheint als förmlicher geistlicher Repräsentant des Papstes, und schon der erste Brief des ersten Buches kündigt im Registrum den sicilischen Bischöfen diese seine Bevollmächtigung an. Die Worte gelangten in der Geschichte des Kirchenrechtes, als Beurkundung des Alters der Legationen, zu Berühmtheit. „Wir haben es als sehr nothwendig erkannt", so beginnt das Schreiben, „dem von unsern Vorgängern schon eingeschlagenen Wege zu folgen und einer und derselben Person Alles anzuvertrauen, damit dort, wo wir selbst nicht gegenwärtig sein können, durch sie, der wir unsere Befehle senden, unsere Auctorität vertreten werde. Deshalb haben wir dem Subdiakon unseres Stuhles, Petrus, unter Gottes Hilfe unsere Stellvertrelung innerhalb der Provinz Sicilien übertragen[4]). Wir haben ihn gleichfalls unter Gottes Hilfe dem ganzen dortigen Patrimonium unserer Kirche vorgesetzt und können an seiner Treue und Tüchtigkeit nicht zweifeln" [5]). In dem nämlichen Briefe verpflichtet Gregor die Bischöfe, im Beisein des Rectors alljährlich eine Synode entweder zu Syrakus oder zu Catana zu feiern. Daß

---

[1]) Ep. VI, 11 Fort. episc.; X, 41 Anthemio subd. — [2]) Ep. X, 19 Anthemio subd. Camp. — [3]) Ep. XIII, 26 eidem. Vgl. Ep. XIII, 27 eid., wo Anthemius beauftragt wird, alle Bischöfe Campaniens auf einmal vor sich zu berufen, um sie zu ermahnen. — [4]) vices nostras Deo auxiliante commisimus. — [5]) Ep. I, 1 Universis episcopis Siciliae. cf. C. Valde necessarium. 1. Dist. 94.

Petrus die Legatenrechte ausübte, zeigen viele Stellen des Registrums [1]). Das bekannte Decret Gregors, welches den sicilischen Subdiakonen die Beobachtung des Cölibates nach Sitte der römischen vorschreibt, wurde durch ihn verkündigt. Diese Vorschrift, ein Gesetz von so großer Nachwirkung durch alle Länder und Jahrhunderte, gelangte an Petrus mitten in einem Schreiben über Patrimonienangelegenheiten, worin vorher über Almosen und Erbschaften und unmittelbar darnach über die Bedürfnisse eines in Noth gerathenen Kaufmannes verhandelt wird [2]).

Es bedarf einer Berichtigung, wenn man bei Lau in der Biographie Gregors liest, daß alle Rectoren „als solche die Gerechtsame der Römischen Kirche wahrnehmen mußten", und daß sich der Papst „ihrer überall als Mittelspersonen", die „mit der Auctorität des apostolischen Stuhles" bekleidet waren, bedient habe [3]). Diese Auffassung, welche zwischen Rectorat und Legation nicht genug unterscheidet, tritt auch bei andern Schriftstellern hervor. Allein es gab Rectoren, die nicht Legaten waren [4]), wie wir auch auf Legaten stoßen, welche nicht Rectoren sind [5]); und wiederum waren die Vollmachten, welche den Legaten aus dem Kreis der Rectoren von Gregor beigelegt wurden, sehr verschiedenen Umfanges. Uebrigens gibt schon das Ernennungsdiplom des Rectors den Beweis an die Hand, daß sein Amt ursprünglich mit jener wichtigen jurisdictionellen Stellung nichts gemein hat; von einer allgemeinen päpstlichen Stellvertretung, oder auch nur von beschränkter geistlicher Bevollmächtigung ist darin Nichts zu finden [6]). Nur die äußeren Umstände, daß nämlich die Rectoren als geschäftskundige Männer wegen ihrer vielen Reisen und ihrer materiellen Hilfsmittel den Zwecken der Legation vorzüglich dienen konnten, bewogen Gregor, denselben die kirchlichen Vollmachten, von denen die Rede war, in vielen Fällen zu übertragen.

Immerhin aber ist die schöne Bemerkung richtig, welche Johannes Diakonus im 9. Jahrh. niederschrieb: „Mit Hilfe der Rectoren der verschiedenen

---

[1]) Ep. I, 72 Petro, eine Verfügung über die Romreise der sicil. Bischöfe; I, 18 eid. über die Besetzung vacanter Episcopate; 36. 41. 69 eid. — [2]) Ep. I, 44 eid. cf. C. Ante triennium 1. Dist. 31. — [3]) S. 112. — [4]) Z. B. seit Oktober 591 war in Sicilien nicht mehr der Rector, sondern der Bischof von Syrakus Legat des heiligen Stuhles. Vgl. Ep. II, 7 Maximiano episc. Syrac. — [5]) Beispiele geben der Apokrisiar zu Constantinopel mit seiner bleibenden Nuntiatur in der Hauptstadt (Ep. VI, 60 Eulogio episc. Alex.; VII, 30 Narsae relig.; V, 19 Sabiniano diacono, etc.) und der Defensor Johannes mit seiner vorübergehenden Sendung nach Spanien Ep. XIII, 45 Joanni def.). — [6]) Ep. IX, 18 Romano def. —

Patrimonien hat Papst Gregor, wie ein allspähender Argus, gleichsam die Fläche der Erde überschaut, um überall seine Hirtensorgfalt auszuüben" [1]).

II. Die Gehilfen des Patrimonienrectors. Es liegt auf der Hand, daß der Rector zur Ausführung der oben beschriebenen Obliegenheiten ein geschultes, dienstbereites Personal um sich haben mußte. Zu demselben gehörten in erster Linie Defensoren der römischen Kirche. Wir sind durch Gregors Briefe, und fast nur durch diese, in den Stand gesetzt, uns über diese Klasse von Kirchenbeamten ein klares Urtheil zu bilden. Ihre Entstehung geht in das vierte Jahrhundert zurück und knüpft an das bürgerliche Amt der Defensoren an, welchen in den Städten durch die Kaiser Valentinian und Valens i. J. 364 das Patronat der Plebs zugewiesen ward [2]). Als Akolythen, oder wenigstens Tonsurirte, waren sie die geistlichen Commissäre des Rectors im Patrimonium und die des Papstes in der ganzen Kirche. Das kirchliche Defensorenamt machte sie zunächst den Armen und Bedrängten [3]), zugleich aber überhaupt allen äußeren Bedürfnissen der Kirche dienstbar [4]), und es gab kaum eine Function in den weltlichen Beziehungen des Papstes, in der sie nicht verwendet wurden. Die frische Rührigkeit und dennoch feste Organisation dieses Völkchens bietet in dem Pontificate Gregors einen lehrreichen und interessanten Anblick. In ihrer Corporation, der schola defensorum [5]), rücken sie nach dem Alter in Stufen voran [6]), die brauchbarsten unter ihnen werden zu Rom mit der sogenannten Regionarwürde ausgezeichnet, (defensores regionarii) [7]), mit scharfer Controle verfolgt der Papst die Erfüllung ihrer Pflichten in den verschiedenen Theilen der Christenheit, von Spanien [8]) bis in die Diöcesen des Orients [9]).

[1]) Joan. Diac. Vita S. Greg. II, 55: velut argus quidam luminosissimus etc. — [2]) S. über die städtischen Defensoren Hegel, Gesch. der Städteverfassung von Italien I, 89 ff. 134 f. — [3]) Vgl. die Ernennungsdiplome Ep. V, 29 Vincomalo defensori und Ep. XI, 38 Vito defensori. — [4]) Ep. VIII, 14 Bonifacio: defensorum officium in causis Ecclesiae et obsequiis noscitur laborare pontificum. cf. Pelag. II. Ep. ad Antoninam patriciam Mansi IX, 906; Jaffé nr. 695. — [5]) Ep. XI, 39 Romano def. — [6]) Dialog. III, 30: Julianus secundus defensor (Bonifacius) primus omnium defensorum, Ep. XIII, 38 Phocae Augusto. [7]) Ep. VIII, 14 Bonifacio. — [8]) Vgl. oben S. 533 N. 5. — [9]) Ep. I, 26 Anastasio patriarchae Antiocheno; Ep. II, 32 Petro: Romanum (defensorem) de levitate sua vehementer increpavi.

Auf dem Patrimonium handhaben die Defensoren die Beaufsichtigung der Landleute, die Führung der auftretenden Processe, die Unterstützung der Dürftigen. Sie reisen auf Kosten des Landes und sind befugt, im Namen des Papstes Lasten, Fuhren oder andere Hilfeleistungen (angariae) aufzulegen. Seitdem Betrüger unter dem Titel Defensoren das Volk auszubeuten suchen, müssen sie den schriftlichen Ausweis ihres Amtes stets besitzen [1]. Nicht bloß die römische Kirche, sondern auch andere Bischöfe besitzen Defensoren, die theils bei der Güterverwaltung betheiligt, theils in andern Geschäften thätig sind [2].

Eine andere Gattung von Gehilfen des Rectors, deren Stellung jedoch minder klar hervortritt, waren die sogenannten Tonsuratoren. Daß sie in den Patrimonien, wenigstens in Sicilien, angestellt waren, geht aus einer Beschwerde Gregors über Dienstuntreue derselben hervor [3]. Du Cange will in seinem Glossar den Namen Tonsurator, der nur an dieser Stelle vorkommt, mit tondere in der Bedeutung Scheeren, Zuschneiden in Verbindung bringen und in den betreffenden Beamten Steuererheber erkennen, welchen jener Titel wegen ihres unliebsamen Berufes beigelegt worden wäre [4]. Jedoch die Steuererheber wurden vom Staate, nicht von der Kirche gestellt, und ihrerseits hätten die Päpste derartigen Beamten sicher einen ehrenvolleren Namen zugetheilt. Viel mehr hat eine andere Deutung, jene von Alteserra, für sich [5]. Dieser erinnert daran, daß die Hörigen zum Zeichen ihres Abhängigkeitsverhältnisses das Haupthaar mit einer großen Tonsur versehen trugen, eine Sitte des Alterthums, woraus ja auch die Tonsur des Clerus als Symbol der geistlichen Hörigkeit gegen Gott entstand. Nach ihm wären die Tonsuratoren in einer besonders nahen Berührung mit den Colonen der Kirche gewesen, vielleicht als deren unmittelbare Vorgesetzte.

Außer den Defensoren und den Tonsuratoren bildeten die Actores oder Actionarii der römischen Kirche eine dem Rector unterstehende Classe von Beamten. „Wenn du gottesfürchtige Laien findest", schreibt Gregor an den Subdiakon Petrus,

---

[1]) Ep. IX, 62 Romano def. — [2]) Zwei Defensoren von Ravenna erscheinen in der Urkunde Felix IV. (S. 526, Note 2); einer von Salona bei Gregor Ep. XIII, 11 Maximo episc. Salon.; einer von Sardinien Ep. X, 38 Januario episc. Caralit. — [3]) Ep. IX, 62 Romano defensori. — [4]) Glossarium mediae et infimae latinitatis, ed. Paris. 1840, s. h. v. — [5]) S. Note a der Mauriner zu obigem Briefe.



„welche tonsurirt und als Actionäre dem Rector untergeordnet werden sollen, so entspricht das ganz meinem Wunsche. Es ist aber nothwendig, daß an Solche Diplome übersendet werden“ [1]). Mehr hören wir über ihre Ernennung und Bestimmung nirgends [2]). Allein sie tauchen hin und wieder in den Geschäften auf, die im Registrum des Papstes verhandelt werden, und da sehen wir denn zunächst, daß Actionäre und Actoren durchaus identisch sind [3]), daß sie sich ferner mit der Vertheidigung der Ackergränzen [4]) oder der Ansprüche auf Sclaven [5]) oder auf bewegliche Güter abgeben [6]). Eigenthümlich, daß sie gerade da, wo sie auftreten, fast immer des Uebereifers, nämlich des Ueberschreitens der kirchlichen Gerechtsame, angeklagt sind. Manche hatten allzu rasche Hände. Ich möchte die Actoren des Patrimoniums für Laien in der Stellung von Executoren halten, die sowohl rechtlich Beschlossenes mit Nachdruck auszuführen als auch je nach Umständen vor dem Richter ihre Sache zu verfechten hatten. Ihre Tonsur war nach meinem Dafürhalten nicht ein Anzeichen der Aufnahme in den Clerus, sondern nur ihrer äußeren Zugehörigkeit zum Personal des Rectors, das den Colonen vorstand.

III. Wirthschaftliche Anordnungen des Papstes. Nach dieser Musterung der kirchlichen Beamten auf dem Patrimonium ist es an der Zeit, an einigen Beispielen die Leitung des Güterwesens, wie sie Gregor durch diese Mittelspersonen von Rom aus führte, zu kennzeichnen. Das Oekonomische möge den Vortritt haben. Es ist vollkommen begründet, wenn Aug. Gfrörer voll Bewunderung für Papst Gregor schreibt: „Der Papst geht wie ein Sachkundiger auf alle Einzelheiten der Wirthschaft ein. Nichts

---

[1]) Ep. II, 32 Petro. — [2]) Mit dem actor des römischen Processes sind sie nicht zu verwechseln. Der Name kommt von actio = officium, ministerium, munus (Du Cange). In Ep. X, 51 Leontio exconsuli, ist actio = Staatsamt. — [3]) Ep. XI, 44 Romano defensori. — [4]) Ep. cit.; I, 9 Petro; 78 eid.; III, 44 Bonif. ep. Regitano. — [5]) Ep. I, 55 Anthemio subd. — [6]) Ep. III, 44 Bonifacio episc. Regitano. Hier handelt es sich um actores des Bischofs von Regium. Auch andere Bisthümer hatten actores (Ep. XI, 44 Romano), ebenso wie weltliche Große (Ep. XII, 21 Arogi duci) und der Staat selbst (Ep. XII, 8 Anthemio subd.: actionarii publici).

entgeht seinem Blicke"[1]). Ja Gregorovius meint sogar, und nicht ganz mit Unrecht: „Der große Papst konnte sich mit Stolz auch einen ausgezeichneten Landwirth nennen"[2]). Zeugt nicht die im vorigen Artikel schon erwähnte Verfügung über den Verkauf der Heerden von Stuten in Sicilien[3]) von einer seltenen Einsicht in die Bedürfnisse der Güter, die der Papst trotz seiner großen Entfernung sich angeeignet? Und ähnliche minutiöse Vorschriften sind nicht selten. „Die Ackergeräthe", schreibt Gregor an Petrus, „welche zu Syrakus und Palermo der Kirche gehören, sollen sämmtlich verkauft werden, ehe sie durch Alter zu Grunde gehen"[4]). . . „Die auf den Kirchengütern vorhandenen Kühe, welche in Folge des Alters unfruchtbar sind, sollst du an Käufer abgeben, und ebenso die Ochsen, welche zu Nichts nütze zu sein scheinen. So kann wenigstens der dafür gewonnene Erlös nützlich verwendet werden"[5]). Die speciellsten Anweisungen für die Behandlung der Bauern, auf die ökonomische und sociale Hebung ihres Standes abzielend, werden uns unten noch begegnen.

IV. Verkehr der Rectoren mit dem heil. Stuhl. Grundsätze der Verwaltung. Man würde die Klugheit des Papstes sehr unterschätzen, wollte man aus den vorstehenden Anordnungen den Schluß ziehen, Gregor habe in den Patrimonien Alles und Jedes von Rom aus leiten wollen und seinem Gutdünken einzige Geltung zugeschrieben. Er überließ vielmehr seinen Rectoren trotz aller Beaufsichtigung und gelegentlicher Nachhilfe ganz und gar jene Freiheit der Bewegung, welche immer als ein unerläßliches Erforderniß zur freudigen Hingabe an den Beruf ebenso wie zu ersprießlicher Amtsverwaltung angesehen werden muß. Es war ihm recht wohl bekannt, daß an Ort und Stelle das Meiste auf viel verständigere Weise festzustellen sei, als an seinem ohnehin mit Geschäften beladenen Sitze. Andrerseits aber bemerkt man in der päpstlichen Correspondenz, wie die Rectoren selbst des Papstes Erfahrung und Auctorität ohne Aufhören mit den verschiedensten Consultationen in Anspruch nehmen.

---

[1]) Kirchengeschichte II, 1093. — [2]) Geschichte der Stadt Rom im MA. 1. Aufl. II, 63. — [3]) Oben S. 329. — [4]) Ep. II, 32 Petro. — [5]) Ibid.

„Wenn auch Briefe von mir an dich gelangen", schreibt Gregor an Petrus, „worin ich Verpachtungen anordne, so darfst du doch in dieser Hinsicht Nichts zur Ausführung kommen lassen, was gegen das Wohl des Patrimoniums ist. Etwas anzuordnen, was der Klugheit oder Billigkeit entgegen wäre, ist nie meine Absicht gewesen und wird es nie sein" [1]). — Folgende Stelle aus einem Briefe an Rector Cyprian in Sicilien läßt sowohl die eifrige Sorgfalt, mit welcher Gregor Alles erledigte und die Rectoren zu Vorschlägen anspornte, als auch nebenbei den geisteskräftigen Ueberblick des Papstes erkennen: „Du hast mir bei Gelegenheit der Reise des Diakons Johannes nach Rom über gewisse Punkte geschrieben. Ich habe Alles sogleich gelesen, aber dann mehrere Tage verstreichen lassen, ehe ich auf deine Fragen, so wie ich sie noch in der Erinnerung hatte, im Einzelnen antwortete. Jetzt entsinne ich mich aber, daß ich einen Gegenstand übergangen habe, ohne dir Bescheid zu geben". Und nachdem er dies nachgeholt, setzt er bei: „Du mußt mir stets ohne allen Rückhalt jene Gedanken und Vorschläge, welche dir zur Förderung der Patrimonienangelegenheiten nützlich scheinen, mittheilen" [2]).

Wehe demjenigen Rector, welcher seinen Pflichten, sei es hinsichtlich der Güterverwaltung, sei es in der kirchlichen Stellvertretung des Papstes nicht nachkam. Es konnte in diesen Fällen die sonst milde und demüthige Sprache des Papstes einen so durchdringenden Ton annehmen, daß sie jeden auch noch so Trägen aufzurütteln geeignet war. Als sein Leitstern nämlich und als Sporn seiner Thätigkeit für die Ländereien des apostolischen Stuhles schwebte ihm immer der Gedanke vor Augen: „Nicht eigene Güter habe ich zur Besorgung, sondern die Habe der Armen ist mir zur Vertheilung anheimgegeben". „Ich bin Ausspender des Armenvermögens" [3]). Und darum fürchtete er die strengste Rechenschaft vor dem ewigen Richter, wenn er die Hebung der Patrimonien außer Acht ließe. Den Bischöfen gegenüber aber und zum Schutze der Kirchenzucht ließ er die Rectoren, soweit sie Legaten waren, aus dem Grunde alle Wachsamkeit aufbieten, weil die päpstliche Würde ihn „über Völker und Reiche erhob, damit er gemäß der Worte des Jeremias alles Fehlerhafte mit der Wurzel ausrotte und danach neu baue und Tugenden anpflanze" [4]).

An einen säumigen Rector ergeht der Tadel: „Wenn du ein Mann wärest und einen Begriff von Energie besäßest, so hättest du als Hüter der

---

[1]) Ep. I, 72 Petro. — [2]) Ep. V, 8 Cypriano. — [3]) Ep. 13, 19 Juliano: Dispensatoris locum in rebus, sicut scitis, pauperum tenemus. [4]) Joan. Diac. II, 5, wo er Jerem. I, 10 auf Gregor anwendet.

klösterlichen Zucht dastehen und die Vergehungen durch strafendes Einschreiten abstellen müssen, ehe sie nach Rom gemeldet wurden. Aber allzu große Thorheit macht dich nachlässig. So müssen jene Vorgänge uns denn nicht bloß betrüben, sondern auch zur Bestrafung deiner Schläfrigkeit auffordern"[1]).

Ein andresmal schreibt der Papst in Sachen der Patrimonien selbst: „Ich habe über dich erfahren, daß du bewegliches und unbewegliches Gut unter dir hast, wovon du überzeugt bist, es gehöre Fremden, nicht der Kirche, zu, und daß du es dennoch, lediglich aus Furcht vor gewissen Zungen nicht zurückstellest. Wenn du wirklich ein Christ wärest, dann würde dir mehr an Gottes Gericht als am Gerede von Menschen gelegen sein. Sei mir versichert, ohne Unterlaß werde ich dir in diesem Punkte durch Mahnungen zusetzen. Meine Worte sollen sich gegen dich einstens zum Zeugniß erheben, wenn du sie nicht erfüllest"[2]). So spricht er mit seinem eigenen Jugendfreunde Petrus.

Goldene Worte hat der große Gregor über die Fernhaltung allen Eigennutzes in der Verwaltung kirchlicher Güter der Folgezeit hinterlassen. „Was der Völkerlehrer gesagt hat, das darf ich auch auf mich anwenden: Ich habe Alles und besitze Ueberfluß; nicht Geld, sondern himmlischen Lohn muß ich suchen"[3]).

„Dann wirst du ein wahrer Soldat Petri sein", ermahnt er einen Rector, „wenn du in seinen Interessen so ausschließlich für Wahrheit und Recht kämpfest, als wäre er dir nicht Petrus"[4]).

Und wiederum: „Wir gestatten nicht, daß der Säckel der Kirche durch schmutzigen Gewinn verunreinigt werde"[5]).

„Habe vor Augen den Richter, der da kommen wird, und sei eingedenk, daß du mir dann die meisten Schätze einbringest, wenn du nicht Reichthümer, sondern durch Wohlthaten Segen sammelst"[6]).

Selbst wenn das Recht dem Anscheine nach auf Seiten der Kirche stand, mußten die Rectoren dennoch gemäß seinen Anweisungen schonend und zurückhaltend in der Vertheidigung desselben vorgehen; denn „was den Armen mit Recht zukommt, das sollte auch nur auf dem Wege des Rechtes vertheidigt werden"[7]). Als Gregor darum gleich bei seiner Thronbesteigung erfuhr, daß einzelne Beamte der Patrimonien allzu rasch wären in der Aufhängung von sogenannten tituli (Besitztafeln) bei Aeckern, deren rechtmäßiger Besitz gerichtlich noch nicht entschieden war, so verbot er

[1]) Ep. VIII, 9 Sergio def. — [2]) Ep. II, 32 Petro. — [3]) Ep. XIII, 34 Pantaleoni not., nach Phil. IV, 12. — [4]) Ep. I, 36 Petro. — [5]) Ep. I, 44 eid.: Nos sacculum Ecclesiae ex lucris turpibus nolumus inquinari. — [6]) Ep. I, 36 eid. — [7]) Ibid.

auf seiner ersten Synode nicht bloß diese Uebereilung als einen Mißbrauch, sondern setzte auch der eigenmächtigen Anwendung solcher Titel, die ihn zu sehr an die Manier des Fiskus erinnerten, feste Schranken [1]). Ueberhaupt suchte er Güterstreitigkeiten, und Processen bis auf's Aeußerste aus dem Wege zu gehen.

Eine sehr vermögliche vornehme Frau in Sicilien, Italica, hatte wegen gewisser Eigenthumsconflicte zwischen ihr und dem Patrimonium an Gregor einen überaus süßen Brief geschrieben, aus dessen Hülle aber der Stachel der Habsucht und Hartnäckigkeit hervorschaute. In der Antwort läßt der Papst sie zunächst merken, daß er die Spitze recht wohl gefühlt habe; man müsse allerdings allen Zank meiden, aber „jene Zwietracht", sagt er, „sei etwas besonders Gehässiges, welcher eine glatte äußerliche Friedfertigkeit zum Geleite diene". Dann hält er der freundlichen Schreiberin seinen entschlossenen Willen entgegen, „über die Gabe der Armen nicht mit Verletzung der Liebe noch unter dem Lärm der Gerichte mit ihr zu streiten". „Wir wissen mit Hilfe des Herrn, im Geiste kirchlicher Mäßigung uns von Streitsachen ferne zu halten und, wie der Apostel es rieth, auch den Raub unserer Güter mit Freuden zu ertragen. Wenn aber wir auch jetzt schweigen, so wisset Ihr immerhin, daß durch unser einstweiliges geduldiges Hinnehmen den Maßnahmen unserer Nachfolger wider Euch und zu Gunsten des Armengutes nicht vorgegriffen ist". Als letzten Versuch kündigt er der Dame am Ende der meisterhaft geschriebenen Antwort an, daß der Rector Cyprian sie in Bälde besuchen werde [2]).

V. Die Emphyteuse. Die Aeckereien und Höfe, welche zum Patrimonium gehörten, waren von der Kirche vielfach vermittelst der Emphyteuse an Pächter (conductores massarum [3]) übergeben. Die Emphyteuse hatte sich seit dem vierten und fünften Jahrhundert im christlich-römischen Reiche große Aufnahme verschafft und war durch Kaiser Zeno als besondere Vertragsform für

---

[1]) Decreta s. Greg. Papae nr. 3 (Migne 77, 1335), auf der Synode von 595 wiederholt. cf. Ep. cit. — [2]) Ep. III, 60 Italicae patriciae; cf. Ep. IX, 26 Romano def.: Quanquam ea, quae ad Ecclesiae jura perveniunt, alienari legis ratio non permittat, temperanda tamen interdum est censura districtionis, ubi misericordiae respectus invitat. Wie im letztern Falle durch eine Schenkung (gegen Auth. Collat. II. tit. I. Nov. VII. c. 1), so glaubt Gregor öfters von den starren Bestimmungen des röm. Rechtes abgehen zu können. Vgl. S. 544 und Ep. VIII, 3 Dono episc. Messanae. — [3]) Ep. V, 31 Conductoribus massarum per Galliam; I, 44 Petro: conductores in massis ecclesiae. C. Hegel hält die sicil. conductores fälschlich für „Einnehmer oder Pächter der Abgaben" (Gesch. d. Städteverfass. v. Ital. I, 198).

liegende Güter sanctionirt worden [1]). „Man kann sagen, daß im Mittelalter die Geschichte der Emphyteuse mit der Geschichte des liegenden Gutes im Occident zusammenfällt“ [2]); nur hat sich nach und nach der Einfluß des verwandten germanischen Lehenswesens bei ihr geltend gemacht und Aenderungen ihrer ursprünglichen Form bewirkt.

Der Hauptwerth der Emphyteuse (wir ziehen diesen Ausdruck dem unadäquaten „Erbpacht“ vor) bestand bekanntlich darin, daß durch die mehr oder weniger bleibende Einsetzung eines Pächters auf dem Gute (ἐμφυτεύειν, einpflanzen) der Boden die Gewähr eines regelrechten förderlichen Anbaues erhielt. Vorzüglich solche Bodenstrecken, die der Cultur bedürftiger waren, pflegten durch Emphyteuse abgegeben zu werden. Der Pächter zahlte einen gewissen bleibenden Kanon. Entrichtete er ihn zwei Jahre nicht, so galt zu Gunsten der Kirche das Staatsgesetz, daß er die Pacht verlor, ohne auf Entschädigungen für vorgenommene Verbesserungen des Gutes Anspruch machen zu können; dagegen haftete er mit seinem eigenen Vermögen, wenn durch ihn die kirchliche Besitzung Nachtheil gelitten [3]). Die Päpste hielten sich gerne an die in Justinian's Gesetzen vorkommende Bestimmung, daß die Emphyteuse bei kirchlichen Gütern höchstens bis auf das dritte Glied der Pächterfamilie in gerader Linie sich erstrecken solle [4]). In der Regel wurden solche Contracte im Kreise der Patrimonien nur mit begüterten Personen, gegenüber welchen die Kirche die nöthige Bürgschaft gegen Schaden besaß, abgeschlossen [5]).

Bemerkenswerth ist ein Fall, wo Gregor einen höheren kaiserlichen Beamten, einen Scribo, der um solche Pacht anhielt, abschlägig beschied; er kannte das damalige Beamtenwesen zur Genüge; propter malos scribones, sagt er, habe

---

[1]) L. 1. Cod. h. t. IV, 66. Vgl. F. H. Vering, Geschichte und Institutionen des röm. Privatrechtes, 3. Aufl. Mainz 1870. §. 158 f. S. 302 f. — [2]) Lattes, Studi storici sopra il contratto d'enfiteusi nelle sue relazioni col colonato, Torino 1868, p. 8. — [3]) Auth. Coll. II. tit. 1. Nov. VII. c. 8. — [4]) Ibid. Vgl. die Verpachtungen Gregors II., welche bei Jaffé nr. 1685, 1687, 1688, 1706 registrirt sind. — [5]) Aehnliches beobachteten andere Bisthümer, wie z. B. Ravenna. Zahlreiche ravennatische Pachtcontracte sind in den Papiri diplomatici, die Marini (Roma 1805) gesammelt hat, erhalten. Ravennatische „Emphiteusen“ werden auch erwähnt auf dem röm. Concil von 861 (s. Hefele, Conciliengesch. IV, 240).



er Bedenken, selbst einem guten, wie es jener sei, die Pacht anzuvertrauen [1]. — Die Bitte des Scribo um Emphyteuse wird bei dieser Gelegenheit folgendermaßen bezeichnet: Voluerat possessionem juris ecclesiastici sub specie libellorum tenere. Die libelli sind die schriftliche Urkunde des Vertrages, ein auch anderwärts vorkommender Ausdruck [2]; libellaticum ist soviel wie Pachtvertrag [3].

Der kirchlichen conductores waren auf Sicilien [4] wenigstens 400, und beständig kamen neue Bewerber nach Rom zum Papste, die um Emphyteuse ansuchten [5]. Gregor strebte einen Wechsel der Conductoren möglichst selten zu machen; wenigstens sollte nie die Höhe des Angebotes zu diesem Wechsel veranlassen. „Was geschieht durch solche Aenderungen anders", fragt er, „als daß die Landgüter der Kirche nie recht cultvirt werden"? [6])

Wegen der Spärlichkeit der hieher gehörigen Aeußerungen Gregors und beim Mangel anderer Quellenangaben, ist das Verhältniß der Conductoren zur Kirche nicht so klar, wie es erwünscht wäre. Selbst Savigny hat hier seinen Scharfsinn zum Theil umsonst versucht [7]. Jedenfalls war bei einer Anzahl der Pächter, und dahin gehörten gewiß nicht Vornehmere, die abhängige Verbindlichkeit gegenüber der Kirche derartig enge, daß ihr Vermögen mit dem Kirchengute verwechselt werden konnte. Gregor drang auf genauere Scheidung in letzterer Hinsicht; er wollte, daß die Söhne von Pächtern nicht durch die Kirche in der Beerbung des Vaters verkürzt würden [8]. — Die Leistungen der Colonen gelangten dort, wo auf den Gütern Pächter saßen, durch die Hände der letzteren an den Rector.

---

[1]) Ep. X, 64 Romano def. — [2]) Ep. XI, 20 Scholast. def.; Ep. II, 1 Petro notario: libellario nomine. — [3]) Ep. I, 44 Petro: libellatica, prout summa pensionis fuerit, moderentur. — [4]) S. oben S. 329. — [5]) Ep. I, 72 Petro: Multi huc veniunt, qui terras aliquas vel insulas in jure Ecclesiae nostrae in emphyteosim sibi postulant dari, et aliquibus quidem negamus, aliquibus vero jam concessimus. — [6]) Ep. I, 44 Petro. — [7]) Vgl. in der Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft Bd. VI Savigny's Aufsatz „Ueber den römischen Colonat", bes. S. 292, Note 5; S. 293, Note 2. Lattes gibt bei diesem Punkte, statt auf Untersuchungen einzugehen, seiner Verstimmung gegen die Kirche Ausdruck (S. 201). Sein „libellarius" Thomas beruht auf einem komischen Uebersetzungsfehler von Cassiod. Var. V, 7: praedia honesto viro Thomati libellario titulo commisisse; vgl. hier oben Note 2. — [8]) Ep. I, 44 Petro.

VI. Die Colonen der römischen Kirche (coloni, rustici ecclesiae). Die Klasse der eigentlichen Bearbeiter des Bodens bestand, außer den weniger vermöglichen freien Pächtern, im ganzen damaligen römischen Reiche aus Colonen und Sklaven. Während die letzteren in persönlicher Hinsicht immer noch unfrei waren, bestand für die Freiheit der Colonen nur insoferne eine Beschränkung, als sie den Boden, welchem sie einmal angehörten, nicht wieder verlassen durften. Der Colone haftete als Höriger an der Scholle; mit dem Gute wurde er verkauft oder verpachtet, und seine Kinder waren durch Geburt Colonen.

In diesem seinem allgemeinen Charakter findet sich denn auch der Colonat auf den römischen Patrimonien vor; jedoch waltete in der Stellung der Kirchencolonen zu ihrem Gutsherrn nicht für Alle unter ihnen das gleiche Verhältniß ob. Es hatte nämlich ein Theil derselben kirchliche Conductoren über sich [1]), während andrerseits die Anzahl, welche ohne Conductoren war, und direct dem Rector und seinen Gehilfen unterstand, eine recht ansehnliche gewesen zu sein scheint. Auf die letztere werden wir hier besonders unser Augenmerk zu richten haben.

Den Stand der Colonen überhaupt sieht man schon seit den Zeiten des Kaisers Constantin im weitesten Umfang innerhalb des Reiches eingeführt. Er bildete sich theils aus Sclaven, welche durch bedingte Freilassung diese höhere Stellung errangen, theils aus Freien, deren Familien in Folge von Verschuldung zum Dienstverhältniß des Colonats herabsanken; das stärkste Contingent aber lieferten ihm die in das Reich aufgenommenen feindlichen Grenzvölker und deren Abkömmlinge. Nichts schien so wirksam der um sich greifenden Verödung großer Landstrecken Einhalt thun zu können, als die Verknüpfung des Bebauers mit dem Boden, wie sie im Colonate geschah. Zugleich kannten die Gesetzgeber kein bequemeres und sichereres Mittel zur Gewinnung der benöthigten ungeheuern Steuern; denn wo bleibend ansäßige Colonen waren, da gab es Schultern, welche die drückende Steuerlast unter regelmäßiger fleißiger Arbeit einigermaßen zu tragen Aussicht gaben. Aus diesen Gründen wird die Erscheinung erklärt, daß die christlich-römische Legislation sich mit der sorgfältigsten Aufmerksamkeit der Ausbildung des Colonates zuwendete [2]).

---

[1]) Man erkennt dies u. A. an einer Weisung für den Rector behufs jener Fälle, quoties conductor aliquid colono suo injuste abstulerit. Ibid. — [2]) Cod. Just. lib. XI. tit. 51. 52. De colonis Thracensibus, Illyricanis; lib. XI. tit. 47. De agricolis et censitis et colonis. cf. XI, 49; VIII, 16; IV, 26; Nov. 157. De rusticis qui in alienis praediis nuptias contrahunt; Nov. 162. 156. 128.

Die Lage des Colonen war, insbesondere auf den päpstlichen Meiereien, durchaus keine harte. Die Kirche verhinderte Niemand, auf dem Boden, wo er ansäßig war [1]), sich frei zu verheirathen, und eine Familie mit selbständigem erblichen Anwesen zu gründen, wozu auch der Staat dem Colonen die Befugniß ertheilte. Ein eigentliches Recht auf den Boden hatte er nicht. Trotzdem konnte er sich bei Rüstigkeit und Sparsamkeit zu einem begüterten Dasein bringen. So blicken wir z. B. bei Papst Gregor gelegentlich einer Erzählung seiner Dialoge in ein ganz behäbiges Bauernhaus, wo ein Colonenehepaar, die Eltern des heiligen Abtes Fortunatus, Freunden und Bekannten ein Gastmahl gibt. Ein Sclave steht beim Tische, die Gäste zu bedienen [2]).

Der Colone war dem Gutsherrn gegenüber verpflichtet, ein festgesetztes jährliches Quantum an Erträgnissen des Ackerbaues, gewöhnlich an Getreide, oder auch statt dessen an Geld abzuliefern. Diese Leistung heißt bei Gregor beständig pensio oder pensum. Bei ihrer Abgabe erhielten die Bauern eine Quittung (libellus securitatis) [3]). Die Pensio war auf den Patrimonien erstaunlich niedrig, und selbst in dem kornreichen Sicilien betrug sie im Ganzen von je 35 Scheffeln Getreide nur einen, also nicht einmal das Drittel eines Zehnten. Dort wo keine Pächter eingesetzt waren, gingen die Leute des Rectors mit Scheffelmaaßen des gewöhnlichen Gehaltes von 18 Sextaren umher, die Erhebung zu vollziehen. Hiebei war es Vorschrift Gregors, daß wenn statt des Getreides Geld gegeben werde, jederzeit den Kirchenbauern der öffentliche Marktpreis zu berechnen sei, ohne daß man in gesegneten Jahren, wo der Preis fiel, denselben so hoch wie im Vorjahre ansetze. Auch durfte nur behufs des Transportes nach Rom eine kleine Beilage über das Maaß des Getreides hinaus gefordert werden, in Rücksicht darauf nämlich, daß die Schiffer zu versichern pflegten, anderen Falles kämen sie in Folge des Verlustes beim Ein- und Ausladen zu kurz [4]).

---

[1]) In einem Falle, wo ein kirchlicher Defensor, der zugleich Colone war, seine Söhne auswärts verheirathen wollte, befahl Gregor: in ea massa, cui lege et conditione ligati sunt, socientur; Ep. XII, 25 Romano def.
[2]) Dial. I, 1. — [3]) Ep. I, 44 Petro. — [4]) Ibid. S. zur Erklärung des Textes des Briefes, welcher in den Handschriften zum Theil corrumpirt ist, die Erörterung von Savigny, Der Colonat ꝛc. S. 293 f.

Das Risico der Ueberfahrt wäre dem römischen Gesetze zufolge den Colonen zur Last gefallen. Aber Gregor entschloß sich in menschenfreundlicher Fürsorge, dieselben hievon zu entbinden. Indem er die Kirche die Gefahr übernehmen ließ, schärfte er nur dem Rector ein, darauf Acht zu haben, daß nicht etwa aus seiner Schuld die Absendung des Getreides bis auf einen ungünstigen Termin, die Zeit des Eintrittes der Seestürme, hinausgeschoben würde [1]).

Der oben mitgetheilte niedrige Ansatz des Pensums der Kirchenbauern bliebe räthselhaft, wenn wir nicht wüßten, daß außer diesem noch ein anderes gewaltiges an den Staat zu entrichtendes Pensum ihnen aufgelegt war. Die Bauern hatten nämlich die Steuern der Patrimonien (debitum Ecclesiae, burdatio colonorum) [2]) in drei großen jährlichen Raten aufzubringen, und eben diese Lasten waren für die Kirche das Motiv, sich höherer Forderungen an sie zu enthalten. Die Steuern wurden von sogenannten „öffentlichen Actionaren" mit großer Rücksichtslosigkeit eingetrieben. So wenig Schonung wurde hiebei dem armen Volke zu Theil, daß es sich an verschiedenen Orten nicht anders als durch die Flucht und Uebernahme von Arbeit bei andern Besitzern vor den Bedrückungen zu helfen wußte. Es legte sich hiedurch auf große Landstrecken, die früher Erträgnisse gaben, Verödung, wie es zum Beispiele mit Gütern der Kirche von Caralis (Cagliari) auf Sardinien geschah [3]).

Eine für die damalige Zeit charakteristische Steuergeschichte aus dem sicilischen Patrimonium darf hier Platz finden. Der kaiserliche Steuererheber Theodosius war gestorben, ehe er die letzten von ihm erhobenen Abgaben der Bauern, 507 Goldsolidi, dem Fiskus zugeführt hatte. Die Beamten behaupteten nun, diese in seiner Hinterlassenschaft nicht vorzufinden und brandschatzten nicht bloß auf's Neue die Bewohner der Kirchengüter um die bezeichnete hohe Summe [4]), sondern brachten auch die Tochter des Verstorbenen persönlich in's größte Gedränge. Dieselbe mußte, um einigermaßen davonzukommen, ihre Habseligkeiten als Pfand hingeben. Papst Gregor war höchst entrüstet, zumal als ihm die Nachricht zukam, der hinterlassene Besitz des Theodosius decke dennoch Alles, was derselbe dem Staate an schon eingehobenen Steuern schulde. Sofort wurde der Rector Petrus von ihm beauftragt, den Bauern die Restitution der zweiten ohnehin widerrechtlichen Zahlung zu erwirken und zugleich der Tochter zur Wiedererlangung ihrer Pfandgegenstände behilflich zu sein.

---

[1]) Ibid. Hier erlauben wir uns mit Zaccaria (176) von der Deutung der betreffenden Briefstelle bei Savigny abzuweichen. Vgl. Cassiod. Var. IV, 7, wo König Theodorich in einem Falle ähnlich zu Gunsten der Bauern entscheidet. — [2]) Ep. I, 44 Petro. — [3]) Ep. IX, 64 Vitali def. Sard.; 65 Januario episc. Sard. — [4]) ita ut in duplo exacti sint, Ep. I, 44.

Welchen schneidenden Gegensatz bildet es zu der lieblosen Härte der Beamtenschaft, wenn der besorgte Papst in diesem Schreiben sogar eines der Tochter besonders theuern kleinen Erbstückes vom Vater, eines Trinkkruges, Erwähnung thut, welcher ihr auf jeden Fall von den gierigen Händen zurückgegeben werden müsse![1])

Es sei, die Staatslasten der Colonen betreffend, hier noch beigefügt, daß sie auch bei den regelmäßigen Aushebungen Rekruten zum Heere aus ihrer Mitte zu stellen hatten. Wir sehen in Sicilien die gefürchtete Persönlichkeit eines Scribo zur Aushebung in ihren Dörfern erscheinen[2]).

Das römische Recht unterwarf die Colonen der Zuchtgewalt des Grundherrn. Die römischen Kirchenbauern werden denn auch an die bezüglichen Befugnisse des Rectors dann und wann theoretisch wie praktisch erinnert. Auf jedes Vergehen stehe, so ließ Gregor sie wissen, districta ultio[3]). Geldstrafen aber sollten nach seiner Willensmeinung nicht in Anwendung kommen, damit Vorwürfe unbilliger Bereicherung der Kirche keinen Raum fänden. „Nicht an der Habe", sondern an der Person des Uebelthäters" sollten strafbare Handlungen geahndet werden, nämlich nach damaliger Sitte durch Einsperrung oder auch durch körperliche Züchtigung. Bei bestimmten schweren Vergehen wurde längerer Bußaufenthalt in einem Kloster verhängt, eine Strafe, welcher gewiß besserer Erfolg, als der Schädigung des Besitzes, gesichert war. Es war in letzterer Hinsicht festgesetzt, daß wenn Delinquenten in Klöster abgeführt wurden, ihre Habe in zuverlässigen Händen, namentlich bei Verwandten derselben, zu deponiren war; dieselbe durfte nur um dasjenige vermindert werden, was zur Bestreitung des Unterhaltes der Büßer im Kloster unumgänglich nothwendig erschien[4]).

Wo Gregor von diesen Büßern „ex familia ecclesiastica" spricht, rechnet er ausdrücklich auch „Priester, Leviten, Mönche und Cleriker" zu den also zu Verurtheilenden. Man sieht hieraus nebenbei, daß der Zutritt zum geistlichen und zum Mönchsstande allen Colonen offen war, die Erlaubniß des Herrn, resp. der Kirche, vorausgesetzt. Sie verblieben jedoch bei solcher Aenderung der Lebensstellung dennoch in gewissen Verhältnissen der früheren Hörigkeit, so daß z. B. Gregor einen gefallenen Mönch des Laienstandes, welcher Colone gewesen war, zur Strafe aus dem Kloster an seinen vormaligen Platz in der Welt zurückschicken konnte[5]). Die bischöfliche Weihe allein vermochte von den Folgen des Colonates ganz zu befreien.

[1]) Ibid. Der Trinkkrug heißt batiola. — [2]) Ibid. — [3]) Ep. IX, 19 Colonis ptm. Syracus. — [4]) Ep. I, 44. — [5]) Ep. V, 34 Cypriano diac.

VI. **Sklaven und Sklaverei.** Es bedarf kaum des Hinweises, daß die Sklaverei in den christlichen Reichen schon im sechsten und siebenten Jahrhundert sich so sehr von der Sklaverei des Heidenthums unterschied, daß sie vielfach kaum noch den Namen der Sklaverei an sich trug. Der Alles durchsäuernde Einfluß des Christenthums, die Predigt der Liebe und der Gleichheit aller Menschen vor Gott, hatten die Lage des Sklaven wesentlich zum Besseren geändert. Aber angesichts des engen Zusammenhanges der Sklaverei mit den socialen Verhältnissen der Zeit vermochte es die Kirche bis dahin noch nicht, und durfte es aus Weisheit auch gar nicht wagen, dieselbe einfachhin aus der christlichen Welt zu verbannen. Letzteres von der Kirche verlangen hätte ebensoviel geheißen wie von ihr fordern, daß sie plötzlich den zerstörenden Keil in das gesammte staatliche und bürgerliche Leben setze. Viel bewundernswerther erscheint uns unsere heilige Religion, da wir sie mit langsamer aber sicherer Einwirkung den Reichen und Hohen wie den armen Dienenden ihren Geist eingießen sehen, jenen, damit sie die Herrschaft über den Mitchristen anfänglich mildern und dann allgemach von selber darangeben, diesen, den Sklaven, damit sie, für die zu gewinnende Freiheit vorbereitet, von derselben dereinst den gehörigen Gebrauch machen.

Die bekannte Scene zwischen Gregor und den angelsächsischen Jünglingen auf dem Markte zu Rom mag daran erinnern, wie damals noch mitten in dem christlichen Italien der Sklavenhandel betrieben wurde. Die Vornehmen unterhielten ähnlich wie in alter Zeit auf ihren Gütern Schaaren von Sklaven, welche sich allerdings jetzt kirchlicher Vorrechte zu ihrem Schutze erfreuen[1]). Die Kirche selbst durfte ohne Bedenken in den allgemeinen Geleisen der Gesellschaft sich bewegen. Nicht bloß die päpstlichen Patrimonien, sondern auch Bisthümer, Klöster und private Geistliche haben ihre Sklaven[2]). In den Dialogen

---

[1]) Man vergleiche nur Ep. III, 1 Petro subd. und III, 2 Paulo episc. Von den mancipia gloriosae Clementinae, einer reichen Frau, und von anderen Sklaven, heißt es bei einem das Asylrecht betreffenden Falle in dem ersteren dieser Briefe: intra civitatem in ecclesiam revocentur ... Si venialem culpam commiserint, dominis suis, accepto de venia sacramento, sine mora reddantur. — [2]) Statt mancipium und servus, die gewöhnlichen Ausdrücke für Sklaven, sagt Gregor gerne puer, ancilla oder famulus, famula. Es ist zu beachten, daß zur Bezeichnung der Colonen die drei letzteren Ausdrücke ebenfalls gebraucht werden (z. B. Ep. Pelag. I. ad

läßt sich ein Priester der Provinz Valeria von seinem Sklaven die Schuhe ausziehen [1]). Es fällt auch damals gar nicht auf, wenn Papst Gregor einem Bischof, welcher zeitweise die Diöcese Neapel verwaltet hat, neben anderer Belohnung einen dieser Kirche zugehörigen Sklaven zum Geschenke macht [2]), oder wenn er an einen Bekannten nach Constantinopel einen Knaben aus dem Sklavenstande, der ihm selbst testamentarisch vermacht worden war, als Freundesgabe übersendet [3]). In letzterem Falle begleitet er den Sklaven mit einem Schreiben, welches zur Genüge den ungeheuern geistigen Umschwung, der sich gegenüber dem Sklavenverhältniß seit heidnischer Zeit vollzogen hatte, charakterisirt. „Ich schicke ihn Euch", sagt er, „indem ich zugleich das Beste seiner Seele suche. Er möge auf dieser Erde in Eurem Dienste leben, aber auch zugleich durch Euch zur Freiheit des Himmels gelangen".

Auf den Patrimonien bildeten die Sklaven theils Ackerbauerfamilien, theils waren sie zu Handwerken und mechanischen Künsten verwendet. Jene, die in letzterer Hinsicht etwas leisteten, galten natürlich der Kirche mehr als die ersteren, ein Umstand, auf den schon Papst Pelagius I. bei Gelegenheit eines Tausches von Leuten der Kirche mit auswärtigen einen Rector dringend hinweist [4]). In dem päpstlichen Einführungsschreiben des Rectors bei seiner Anstellung [5]) hieß es, daß es auch seines Amtes sei, diejenigen Sklaven, welche sich versteckt oder durch Flucht entzogen hätten, wieder einzubringen. Es wird jedoch solche Flucht nur selten geschehen sein. Die Briefe Gregors sagen uns umgekehrt, daß häufig Sklaven fremder Besitzer auf die Patrimonien sich flüchteten und behaupteten, sie seien der Kirche, nicht dem früheren Herrn zuständig, eine Unsitte, gegen die der Papst in seinem Gerechtigkeitsgefühl Maßregeln ergriff [6]). Aber was sonst hat denn jene Sklaven vermocht,

---

Melleum, Jaffé nr. 660; Ep. Greg. V, 34 cit.), wie auch das Wort servitus auf das Verhältniß der Sklaven sowohl als der Colonen Anwendung findet. Beide Stände werden nebst den Conductoren in die familia Ecclesiae eingerechnet (Ep. V, 31, Conductoren. I, 44; IX, 18 Colonen. Lib. diurn. tit. 53. Sklaven). Ueber den gesetzlichen Abstand zwischen Sklaven und Hörigen, wie er trotz dieser gleichlautenden Namen fortbestand, bietet einen ergänzenden Aufschluß Ep. IV, 21 Venantio episc. Lunensi, wozu Savigny, Colonat 2c. S. 283 zu vergleichen ist.

[1]) Greg. Dial. III, 20. — [2]) Ep. III, 35 Petro subd. — [3]) Ep. VII, 30 Narsae religioso. Vgl. ähnl. Schenkungen Ep. III, 18 Theodoro consiliario; XII, 46 Felici episc. Portuensi. — [4]) Fragm. Epist. ad Julian. episc. Baluz. Miscellan. III, 2; Jaffé nr. 656. Der Handwerker heißt puer ministerialis. — [5]) Vgl. oben S. 528. — [6]) Ep. I, 36 Petro.

dem Rector zuzulaufen, als der einzige Umstand, daß die Sklaven auf den Kirchengütern schonender und liebevoller gehalten waren, als auf den weltlichen Besitzungen?

VII. Verdienste des Papstthumes um die sociale Hebung des Bauernstandes. Es wäre von hohem Interesse näher verfolgen zu können, wie der heilige Stuhl zunächst auf den Patrimonien selbst, und dann von diesen aus auf weitere Kreise wirkend, stets dahin abzielte, die gesellschaftliche Stellung der Bodenbearbeiter materiell zu verbessern und geistig emporzuheben. Um mich jedoch kurz zu fassen, will ich den in dem Obigen bereits beigebrachten hiehergehörigen Belegen nur noch einige specielle Winke beifügen, die sich nacheinander auf Gregors Thätigkeit zu Gunsten der drei großen Schichten der Patrimonienbewohner beziehen. Sowohl gegenüber den durch Emphyteuse ansässigen freien Pächtern als gegenüber den halbfreien Colonen und den unfreien Sklaven machte sich seine gedachte Thätigkeit in vielgestaltiger Beziehung und zum Theile in ganz bahnbrechender Weise geltend.

Was die Sklaven, die zahlreichsten unter den Bodenarbeitern, betrifft, deren Verhältnisse uns zuletzt beschäftigt haben, so beförderte der Papst für's Erste die Freilassung derselben, so weit es ihm gesetzlich zustand. Aus seiner Briefsammlung entnahm das Mittelalter jene herrliche gedankenreiche Formel, mit der die Manumissio der Sklaven vielerorts vorgenommen zu werden pflegte. Gregor entwarf diese Formel, als er zwei famuli sanctae Romanae Ecclesiae, Montana und Thomas, für Freie erklärte [1]).

Sie beginnt: „Da unser Erlöser, der Schöpfer aller Kreatur zu dem Ende das Fleisch des Menschen barmherzig angenommen hat, daß unsere alten Bande der Sklaverei durch seine göttliche Gnade gesprengt und wir der früheren Freiheit wiedergegeben würden, so ist es billig und heilsam, daß Jene, die, obgleich von Anfang durch die Natur mit Freiheit ausgerüstet, durch das Völkerrecht dem Joche der Sklaverei unterworfen wurden, mittelst der Wohlthat der Freilassung wieder mit der Freiheit beschenkt werden. Und darum erklären wir . . . euch frei, machen euch vom heutigen Tage an zu römischen Bürgern und sprechen euch euren ganzen Besitz zu" [2]). — Zum Theile so genau hielt man sich später an diese Formel, daß in germanischen Staaten

[1]) Ep. VI, 12 Montanae et Thomae; cf. Grat. 12. q. 2. c. 68; Lib. diurn. Rom. Pontif. ed. Rozière p. 67. — [2]) Civesque Romanos efficimus omneque vestrum vobis relaxamus peculium.



die Erklärung der Freigelassenen zu „römischen Bürgern“ (!) genau im Anschluß an dieselbe vorgenommen wurde [1]).

Indem der heilige Stuhl den untersten Stand der Ackerbauer mit solcher Fürsorge emporhob [2]), bezeichnete er es zugleich als seine Pflicht, „überall da wo Freiheit sei, sie jeglicher Person zu schützen“ [3]). Wiederholt schärfte Gregor dieses Princip gewissen Beamten der Patrimonien, die es allzu rasch vergaßen, ein. Und wie energisch weiß er zugleich gegenüber jüdischen Händlern für christliche Sklaven, die bei ihnen vorfindlich sind, und für deren vornehmstes Gut, die Religion, einzutreten [4]); wie gebieterisch verlangt er für solche, die jüdischen Gutsbesitzern unterstanden, die gesetzliche Erhebung in den Colonat oder andern Falles gänzliche Freilassung [5]).

Alfred von Reumont sagt treffend: „Indem Gregor die Befreiung des Menschengeschlechtes durch Christus verkündete, die Menschen für frei von Natur und nur durch das Völkerrecht unter das Joch gebeugt erklärte, die Freilassung, wo er konnte, begünstigte, zeichnete er der Kirche den Weg vor, den sie nie verlassen hat“ [6]).

Es ist recht bemerkenswerth, daß die allmälige Erhebung des Sklavenstandes zu den Verhältnissen des Colonates, welche die Kirche immer als das Mindeste anstrebte, einen providentiellen Schritt in der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei bildete. Diese Gleichstellung mit den Colonen schuf nämlich den nothwendigen Uebergang, eine Brücke zwischen Freiheit und Knechtschaft, und wo die germanische Hörigkeit in den neuen Reichen mit der

---

[1]) Vgl. Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kirl. Akad. der Wiss. zu Wien, Bd. 35 (Schupfer, Degli ordini sociali appo i Longobardi) S. 287. — [2]) Vgl. über die Freilassungen außerdem Ep. II, 10 Paulo episc., dem der Papst für Neapel die Vollmacht gibt, manumissiones apud te in eadem ecclesia solemniter celebrari; Ep. IV, 21 Venantio episc. Lunensi; VI, 35 Anthemio subd. — [3]) Ep. I, 55 Anthemio subd. — [4]) Ep. VI, 32 Fortunato episc. Neap., (bei Gratian Dist. 54. c. 15); VI, 33 Leoni episc. Catan.; IV, 9 Januario episc. Caral. (bei Gratian Dist. 54. c. 16); VIII, 21 Joanni episc. Syrac.; letzteres Schreiben ist ein Beispiel, wie Gregor mit Kraft, väterlichem Sinne und juristischer Schärfe für einen einzelnen von der ganzen Welt vergessenen christlichen Sklaven eines Juden einschreitet. — [5]) Ep. IV, 21 Venantio episc., womit zu vgl. Cod. Justin. lib. I. tit. 10. — [6]) Geschichte der Stadt Rom II, 86.

gemilderten alten Sklaverei zusammentraf, da erleichterte sich das Loos der ehemaligen Sklaven in noch rascherem Fortgange.

„Nach der Eroberung des westlichen Reiches durch die deutschen Völker", sagt Savigny, „kamen beide Institute (der römische Colonat und die deutsche Hörigkeit) nun auch in unmittelbare Berührung, und eine Vermischung derselben war unvermeidlich. Dadurch aber wurde der gänzliche Untergang der alten Sklaverei beschleunigt, welcher schon durch die Einführung des Colonats vorbereitet worden war"[1]). — Soviel von der Hebung des Looses der ackerbauenden Sklaven.

Wenden wir uns zu dem zweiten Stande, demjenigen der Colonen, so begegnen uns hier der Belege, daß sich Gregor unermüdlich „als einen Freund des Bauernstandes und dessen Emancipation bewies"[2]), noch weit mehr. Dem oben schon Erzählten reihe man zunächst seine Schritte gegenüber den Geldmäklern an, welche die Colonen ausbeuteten. Als er erfuhr, daß in Sicilien solche Schacherer die Verlegenheit des Bauern des Patrimoniums, welcher beim Fälligwerden der ersten Steuerrate oft noch nicht die Ernte verkauft hatte, benützten, und durch kostspielige Darlehen ihn in hohe Schulden versetzten, erließ er hochherzig die Verordnung, daß künftighin der Rector in solchen Fällen dem Bedrängten die nöthige Summe aus der Kirchenkasse zinslos vorzustrecken habe; sie sollte erst nach und nach so, wie es seine Lage erlaube, wieder eingezahlt werden[3]). Elias Lattes kann hier nicht umhin zu bemerken, daß also ein Papst „das erste und älteste Beispiel gegeben habe von dem, was jetzt die agrarischen Banken thun oder thun sollten"[4]). (Leihen die Banken das Geld aber je zinsfrei?) — Die Colonen der Kirche wurden öfters gelegentlich einer kleinen Abgabe, die bei ihren Heirathen in Gebrauch stand, bedrückt, indem die Summe zu hoch hinaufgeschraubt ward. „In Zukunft", so

[1]) Der Colonat rc. S. 320. — [2]) So Scharpff, Entstehung des Kirchenstaates S. 39. Aehnlich nennt der Protestant Lau Gregor den Großen den „Bauernfreund" (Gregor d. Gr. S. 135). — [3]) Ep. I, 44 Petro; V, 8 Cypriano diacono: ut mutui solidi rusticis per manus quorundam debiti conductorum darentur, ne tollentes ab aliis aut in angariis aut in rerum pretiis gravarentur. Das Wort debiti ist in den Handschriften nicht recht beglaubigt. Es scheint um so mehr ein späterer Zusatz zu sein, als wir von solchen Schuldpächtern der Kirche gar keine anderweitige Kenntniß haben. — [4]) Studi storici sopra l'enfiteusi ecc. p. 200.

schreibt Gregor in dieser Sache nach Sicilien, „darf die ganze Forderung bei der Heirath einen Solidus nicht übersteigen. Sind es arme Leute, die sich ehelichen, so sollten sie auch weniger geben dürfen. Diese Abgabe soll ferner in keinem Falle an die Kirche kommen, sondern muß den Conductoren zugestellt werden"[1]).

„Der Grundherr", bemerkt Carl Hegel, „konnte seine Colonen willkürlich belasten und besteuern. Es war nur Gefühl der Gerechtigkeit, was Gregor den Großen bewog, die Abgaben der Gutsunterthanen der Kirche auf Sicilien zu fixiren"[2]). Aber nicht bloß seine Correspondenz nach Sicilien enthält den Beweis so edler Gesinnung, sondern auch jenes Schreiben an den Bischof der Stadt Callipolis, worin er diesem als Rector die zum Stadtgebiet gehörigen Ländereien der römischen Kirche unterordnet[3]). Es ist der uns schon bekannte Brief, welcher so schön und kräftig den Bischof zur Vertheidigung seiner Angehörigen gegen unbillige öffentliche Belastungen aufruft[4]).

Noch wäre auf manchfache Vortheile, welche die Colonen, über die eigentliche Grenze ihres Standes hinaus, unter Gregor genossen, hinzuweisen, aber wir wollen statt dessen genauer und im Zusammenhange auf den Ernst und Starkmuth blicken, womit der Papst die Uebervortheilungen seiner sicilischen Bauern seitens der Conductoren bei Einforderung des Pensums zurückzuweisen pflegte.

Der Papst ist am Anfange und wiederum gegen Ende seines Pontificates in einen mühseligen Kampf mit den Conductoren verwickelt. Letztere zeigen sich in ihren Anforderungen an die Bauern zeitweise von dem bösen Geiste der byzantinischen Habsucht angesteckt, den sie um sich her einathmen. Manche treiben seit dem vorigen Pontificate statt von je 35, von je 20 Scheffeln einen ein; man gebraucht ungerecht vergrößerte Maaße; man versucht eine Menge von Zulagen zu der Pensio, ein Granaticum, ein Siliquaticum, und dergleichen einzubürgern. Da wird denn im Mai 591 der Rector Petrus von Gregor in Bewegung gesetzt. Unter Aufbietung aller Umsicht und Strenge muß er Einhalt thun; die falschen Scheffelmaaße muß er zerschlagen lassen. Ein Rundschreiben ergeht vom Papste an alle Gehöfte, den Bauern selbst darzulegen,

---

[1]) Ep. I, 44. — [2]) Gesch. der Städteverfassung v. Italien I, 198. — [3]) Siehe oben S. 336. — [4]) Ep. IX, 100 Sabiniano episc. Callip. Der Bischof erhält den Auftrag: uniuscujusque vires quid praestare de sua pensione Ecclesiae utilitatibus valeant, caute cognoscere etc. cf. Lib. diurn. tit. 51, Praeceptum eunte ordinatore in patrimonium.

was man von ihnen verlangen dürfe, was nicht; sie sollten im Namen Gregors alle Ungebühr zurückweisen [1]).

Und doch vergißt der Papst hiebei keinen Augenblick die Schranken der Weisheit und Mäßigung. Diejenigen Pächter, so will er, welche bisher nach längerer Gewohnheit von den Colonen neben der eigentlichen Pensio noch andere Lieferungen bezogen haben, dürfen, indem sie letztere aufgeben, vom Rector verlangen, daß er ihnen den Ansatz der Pensio um ein gewisses Maaß steigere. Allein in diesem Falle ist in die gewöhnliche den Colonen einzuhändigende Quittung nicht bloß die Höhe der Lieferung einzuschreiben, sondern auch die ausdrückliche Bemerkung, daß in derselben schon alle Zulagen einbegriffen seien; ein nützlicher Riegel, der den Umgehungen des Verbotes vorgeschoben wird [2]).

Trotz allem dem stellen sich im Jahre 602 neue Uebergriffe der Pächter heraus. Der Scheffel ist an einigen Orten des syrakusanischen Patrimoniums unter der Hand wieder gewachsen und zwar von den rechtmäßigen 18 bis auf 25 Sextare. Sobald ein Notar dieses in Rom zur Anzeige gebracht, ernennt Gregor einen eigenen Untersuchungskommissär, den kirchlichen Notar Pantaleo, läßt ihn am Petersgrabe einen Eid gerechter Amtsverwaltung schwören und sendet ihn mit vielen Vollmachten in die bezeichneten Gegenden ab. Dieser bringt, von Hof zu Hof wandernd, große Summen zusammen, die erpreßt waren. Die Maaße verschwinden oder werden zu Trümmern. Pantaleo berichtet an Gregor und erhält unter großem Lob seines Eifers die Antwort: „Die Sünden, welche von den Pächtern begangen sind, sollen nicht auf uns kommen. Wir verordnen, daß du, die Furcht Gottes vor Augen und Petri Strenge im Herzen, das den Pächtern Entzogene an arme Colonen vertheilest. Schreibe also die Dürftigen von allen Liegenschaften auf, und kaufe für das confiscirte Geld Kühe, Schafe und Schweine, die an die Colonen nach Maaßgabe ihrer Armuth zu verabfolgen sind" [3]).

Wie er für die ihm untergebenen Bauern in dieser Weise die größte Sorge trug, ebenso lieh er auch anderen Landleuten

---

[1]) Ep. I, 44. — [2]) Ibid.: ne post obitum meum haec ipsa onera, quae super pensum illata subtraximus et in capite pensionis fecimus crescere, iterum in quolibet addantur, et inveniatur summa pensionis augeri et onera adjectionis insuper rustici solvere compellantur. — [3]) Ep. XIII, 34 Pantaleoni not.

ganzer Provinzen seinen starken Arm, ihre gedrückte Lage emporzurichten. Er fordert zu Gunsten des sardinischen Landvolkes von dem Exarchen Gennadius, daß er dem Treiben der dortigen kaiserlichen Blutsauger ein Ende setze, damit auf der Insel „Gerechtigkeit und Freiheit miteinander erblühen könnten"[1]). Durch seinen Mund geht in der Folge der Schmerzensschrei dieser armen Bevölkerung bis an den Kaiserthron. Ob man denn zuschauen könne ohne Grauen, schreibt er an den Hof, wie auf Sardinien Eltern sogar ihre Kinder verkaufen, um nur in den Besitz der Lebensnothdurft zu kommen; ob man es länger gestatten wolle, daß die Einwohner haufenweise zu dem feindlichen Volk der Langobarden überlaufen in der Hoffnung, daß Barbaren besser mit ihnen umgingen, als das Reich. Der Kaiser solle sorgen, bei Zeiten von der ungeheuern Last, die diese Dinge auf ihn legten, sein Gewissen frei zu machen. „Möge der gnädigste Kaiser in Folge der Steuerverringerung auch weniger Kosten auf die Vertheidigung Italiens gegen die Langobarden verwenden können; immerhin; er muß zuerst die Thränen des niedergetretenen Volkes trocknen. Und wohl nur darum gewahrt man trotz des vielen gegen den Feind verwendeten Geldes keinen Erfolg, weil an demselben die Sünde klebt"[2]). Ein wahrhaft majestätisches, des Hohenpriesters und seines Vaterherzens würdiges Schreiben.

Aber noch höher als dieses Eintreten für das materielle Wohl der Colonen schlägt der gläubige Forscher die Bemühungen der Päpste um die geistige und sittliche Hebung derselben an. Die christliche Zucht, welche der Rector auf den Patrimonien behütete, und welche weitum als Beispiel predigen mußte, dazu die überallhin sich erstreckende Wachsamkeit des vom Papste geleiteten Episcopates mußten nothwendig einen mächtigen Hebel zur innern Befreiung des Volkes bilden. Sie gaben eine beständige Lehre der Ge-

---

[1]) Ep. I, 61 Gennadio exarchae Africae: ut possit florere cum libertate justitia. — [2]) Ep. V, 41 Constantinae Augustae vom Juni 595. Jaffé nr. 991. Vgl. außerdem für das Eintreten Gregors zu Gunsten der Rechte des Volkes Ep. I, 48 Theodoro duci; 49 Honorato diac.; X, 38 Januario episc. Caral.; XI, 5 Innocentio Afr. praef.; IX, 69 Maurentio mag. milit., eine Fürsprache um Steuererleichterung in Campanien: Imposita onera usque ad modum justitiae vobis suffragantibus releventur.

nügsamkeit und eine Warnung vor der Genußsucht. Ohne solchen Einfluß der Religion aber gibt es kein Völkerglück.

Von Gregor sei diesbezüglich im Besonderen nur angeführt, wie eifrig er alle Colonen der sicilischen Patrimonien im christlichen Glauben zu bewahren und zu einigen suchte. Als Manichäer sich einzunisten suchten, ließ er sie auskundschaften und forderte den Rector Cyprian auf, sich ihrer kräftig zu erwehren [1]). Als er ferner von ackerbautreibenden Juden seiner Güter hörte, die den Aufforderungen zur Bekehrung bisher widerstanden hatten, glaubte er, wenngleich jedem Zwange entschieden fremd, doch zu dem Mittel seine Zuflucht nehmen zu sollen, daß er den etwa zur Kirche Uebertretenden eine gewisse Herabsetzung ihrer Pensio in Aussicht stellte [2]). Solche Einladung zum Uebertritt wird, ich weiß es, von Manchen als unzukömmlich angefochten [3]); jedoch sie ist in der That theologisch ganz unverfänglich, und in dem betreffenden Schreiben rechtfertigt sie Gregor selbst auf die vollkommenste Weise [4]). Sein milder Ruf an die Juden wurde denn auch, wie es scheint, mit nicht unerheblichem Erfolge gekrönt [5]). — Auf der Insel Sardinien entdeckte der Papst christliche Landbewohner, welche trotz des Glaubens, zu dem sie sich bekannten, heidnische abergläubische Bräuche übten. In Uebereinstimmung mit der Sitte der ganzen Zeit wie mit der weltlichen Gesetzgebung [6]) befahl er, daß bei vergeblicher Abmahnung gegen Unfreie körperliche Züchtigung, gegen Freie aber das Mittel der Bußhaft angewendet werden sollte [7]). — Hinwieder wußte er auch Tugend und Verdienst der Colonen reichlich auszuzeichnen. Um nur ein Beispiel von ihm zu nennen, so erhielt ein Colone, Argentius, der sich durch Mildthätigkeit und Gastfreiheit gegen Fremdlinge ausgezeichnet hatte, ein Gütchen auf Lebenszeit unentgeltlich zur Benützung [8]).

Es erhellt aus Allem, was über die Schritte des Papstes zu Gunsten des hörigen Colonenstandes gesagt wurde, daß jene anerkennenden Worte für die mittelalterliche Kirche, welche Bluntschli

---

[1]) Ep. V, 8 Cypriano diac. — [2]) Ep. II, 32 Petro; V, 8 Cypriano. Die letztere Stelle ist zugleich ein Beleg für den allgemeinen niedrigen Ansatz der Pensio: Si quis ex eis conversus fuerit, si solidi pensionem habet, tremissis ei relaxari debeat, si tres vel quatuor, unus solidus relaxetur, si quid amplius, jam juxta eundem modum debet relaxatio fieri. — [3]) Katholischerseits z. B. noch von Pingaud, La Politique de S. Grég. p. 206 s. — [4]) Orsi, Storia eccl., Roma 1761, XX, 346 (l. 45. n. 89); Reiffenstuel, Jus can., in lib. V. Decret. tit. VI. n. 43. — [5]) Ep. VIII, 23 Fantino def. — [6]) Cod. Justin. lib. I. tit. 11. (De paganis et sacrificiis et templis) 10. — [7]) Ep. IX, 65 Januario episc. Caral. Die betreffende Stelle ist übergegangen in das Dekret Gratians (C. Contra idolorum 10. C. XXVI. q. 5). — [8]) Ep. XI, 21 Romano defensori.

in seinem Staatsrechte niederzuschreiben sich gezwungen sah, vor Allem auf die Person Gregors des Großen und seine epochemachenden Bestrebungen anzuwenden sind: „Wie die Aufhebung der Sklaverei zu großem Theile der Kirche zu verdanken ist, so ist auch die Erhebung der hörigen Leute von jeher voraus durch die Kirche begünstigt worden. In der That, wo Kirchen und Klöster Grundherrlichkeit besaßen, gingen sie meistens voran in Ertheilung bestimmter Rechte und Gewährung wichtiger Freiheiten für ihre Hörigen, und zuerst wurden die Gotteshausleute den freien Bauern angenähert. Dann folgten auch Könige dem Beispiel“[1]).

Auch die freien Pächter endlich, jene der päpstlichen Patrimonien, wie auch die von andern kirchlichen und selbst weltlichen Gütern, erfuhren in ihrer Lage durch das Papstthum eine nicht gering anzuschlagende Förderung. Eine Anzahl solcher freien Pächter besaß der heilige Stuhl in den Frankenreichen, und von seinen Beziehungen zu denselben ist uns ein kostbares Dokument hinterblieben, ein an sie gerichtetes Rundschreiben Gregors, welches mit aller wünschenswerthen Anschaulichkeit die vom Papstthum gegenüber den Patrimonienpächtern verfolgten christlich-socialen Ziele zum Ausdruck bringt. Dort in dem jungen germanischen Staatswesen, wo die Religion mit so vielfacher heidnischer Barbarei noch den Kampf zu führen hat, möchte der Papst aus den Anbauern der Güter Petri zugleich nützliche Vorkämpfer der Civilisation und der wahren Gesittung schaffen. „Obgleich ihr unter zum Theil heidnischer Bevölkerung lebet,“, schreibt Gregor an jene Pächter, „so muß ich dennoch annehmen, daß ihr euch in Verkehr und Wandel von eurer Umgebung vortheilhaft unterscheidet. Die Benennung nach dem heil. Apostelfürsten Petrus erhebt die Familie der Kirche über die übrige Menge, und dem entsprechend müsset ihr die Uebrigen auch durch gute Sitten zu übertreffen suchen. Es ist eure Pflicht, diejenigen, denen ihr vorstehet, gleichfalls zu Sittlichkeit und Fleiß zu ermahnen, und ihnen oft vorzuhalten, wem sie dienen, damit sie sich heidnischer Gewaltthaten und Zügellosigkeiten enthalten, dagegen die Ehre, die schon im Namen ‚Familie der Kirche‘ liegt, im Wandel hochhalten. Seiet überzeugt, daß ich für euer Aller Wohl auf das Gewissenhafteste besorgt bin. . . . Der Rector

[1]) Allg. Staatsrecht, 4. Aufl. München 1868, I, 162. —

eures Patrimoniums ist von mir beauftragt, einem Jeden nach Maßgabe seines Eifers und seiner Treue zu vergelten"[1]).

Ebenso wie die kirchlichen Pächter unter dem Sporne solcher Antriebe an vielen Orten durch das Beispiel ihrer Häuslichkeit und Pflichtübung auf weitere Kreise moralisch hebend wirkten, so konnte es auch nicht ausbleiben, daß selbst auch die fleißige Bewirthschaftung des Bodens, die von ihnen ausging, eine günstige Rückwirkung auf die materielle Bodencultur in ihrer Umgebung überhaupt ausübte, eine Bemerkung, welche ebenso, wenn nicht mehr noch, vom Rector und seinen Gehilfen betreffs jener Gegenden gilt, wo letztere ohne Pächter mit den Colonen allein den Anbau in der Hand hatten. Die Einheit des Planes, welcher in der Oekonomie befolgt wurde, die weite Ausdehnung der bearbeiteten Complexe, die Mannigfaltigkeit der Erfahrungen, der geistige Austausch der erkannten Vortheile sowie der materielle Austausch der gewonnenen Produkte, vor Allem aber der die ganze kirchliche Güterverwaltung beherrschende und aneifernde Gedanke, zu Gunsten der Armen den Besitzthümern St. Peters einen möglichst großen Gewinn entlocken zu müssen, dies waren ebensoviele Weckrufe und Mittel, welche offenbar die Wirkung haben mußten, daß auf sehr zahlreichen Gehöften der Patrimonien wahre Musterwirthschaften entstanden. Sahen aber die Nachbarn diesen Segen des Fleißes, erkannten sie, wie Stetigkeit und Aufmerksamkeit auch trotz der großen öffentlichen Lasten und trotz der bewegten Jahre, eine blühende Oekonomie herbeizuführen im Stande waren, so nahmen sie sich gewiß vielfach mit freudigem Eifer die entsprechenden Lehren und Anweisungen aus dem Patrimonium für ihren eigenen Gebrauch herüber.

Wir können hier die Bemerkung nicht übergehen, daß gerade in den vorhingenannten Frankenländern, um mit Damberger zu sprechen, „durch die Einwirkung der Kirche in den meisten Gegenden das Verhältniß der Erbpächter zu ihren Grundherren ein recht erfreuliches geworden ist, so zu sagen ein christliches Familienverhältniß. . . . Die weltlichen großen Grundbesitzer haben, was die Kirche that, nachgeahmt, nur vielleicht hie und da die Pachtbedingungen etwas schwerer gestellt"[2]). Die Kirche vergabte allerdings ihre Güter bei den Franken ebensowenig wie in den Grenzen des römischen Reiches unter Emphyteuse im vollkommensten Sinne, nämlich nicht mit unbeschränkter Forterbung des Pachtes durch die Familien des Pächters hinab (was Damberger, wo er die ange-

[1]) Ep. V, 31 Conductoribus massarum per Galliam. — [2]) J. F. Damberger, Synchronist. Geschichte der Kirche und der Welt im MA. I, 219 f.



führte Thatsache hervorhebt, zu übersehen scheint). Sie hielt sich ihrerseits in Bezug auf die Länge der Pachtdauer innerhalb der schon angegebenen Schranken des justinianeischen Gesetzbuches [1]). Es galt nämlich auch in diesem Stücke: Ecclesia vivit lege Romana. Aber die Kirche begünstigte durchaus jene eigentliche Art des Erbpachtes, so weit immer sie ihren Einfluß den weltlichen Besitzern gegenüber ausdehnen konnte. Ihr ist es zu verdanken, daß hauptsächlich in Folge der Aufnahme des Erbpachtes an der Grenze des sechsten und siebenten Jahrhunderts viele verödeten Gegenden der Frankenländer, besonders diesseits und jenseits des Rheines mit Bauernfamilien voll Lebensfrische und Tüchtigkeit sich zu bevölkern begannen.

Es ist bekannt, daß die Emphyteuse in der Gegenwart von sehr vielen Seiten die entgegengesetzte Beurtheilung findet. Man erklärt sie für ein unzweckmäßiges, von der Kirche nur aus Mangel an Freisinn und Beweglichkeit gefördertes Institut. Besonnenere Denker werden jedoch, namentlich wenn sie greifbare Lehren der Geschichte nicht zurückweisen wollen, dem Nationalökonomen und Historiker Sartorius beistimmen, wenn er sagt, es sei durch die Emphyteuse „Alles gethan worden, was menschlicher Weise geschehen kann, um einem Gute, das der Eigenthümer nicht selbst bewirthschaftet, einen dauernden Flor zu verbürgen“ [2]).

Ebenso muß man darum, nicht bloß hinsichtlich der Sklaven und der Colonen, sondern auch, hinsichtlich der von Bodenarbeit lebenden Pächterfamilien den Ausspruch von Schupfer in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissenschaften im vollsten Umfange gelten lassen: „Die Kirche hatte den thätigsten Antheil an der socialen Regeneration der unteren Klasse der Menschheit“ [3]). Die folgenden Zeilen werden dies von einer andern Seite noch beleuchten.

---

[1]) Vgl. S. 541. — [2]) Vgl. Damberger a. a. O. S. 222. S. 220: „Es hat sich dadurch (durch das Institut der Emphyteuse) jener kernhafte, herrliche Bauernstand gebildet, wie man ihn z. B. noch in Oesterreich, Tirol, Bayern, Westphalen, Pommern u. s. f. ziemlich gut erhalten trifft, welchen man das Mark des Landes nennen darf, und von welchem die alten heidnischen Staaten nichts wußten“. So der Verfasser der synchronist. Geschichte. — [3]) Philos.-Hist. Klasse, Bd. 35, S. 287; s. oben S. 550, N. 1.

IX. Verwendung der Patrimonieneinkünfte. Die Geschichte der Patrimonien der römischen Kirche bietet das herrlichste Bild von einer unermüdlichen und fast verschwenderischen Wohlthätigkeit, womit die Nachfolger Petri die aus den Landgütern ihnen zufließenden Schätze auf die Nothleidenden, der niederen Stände besonders, zurückfließen ließen. Damit ist die Hauptseite der Verwendung der Einkünfte angegeben. Der Besitz und das Capital hatten bei ihnen nicht jenen Beruf, welchem sie nicht selten in unserer Zeit allein dienen zu müssen scheinen, nämlich Saugmaschinen zu sein, welche alles irgend in ihrem Bereiche Erfaßbare an sich ziehen, nur um der einmal vorhandenen Besitzmasse immer reichere Stoffe zuzuführen. Wir möchten vielmehr den andern Vergleich recht anwendbar finden, daß Alles, was von den Kirchengütern an Gewinn emporstieg, wie ein milder, befruchtender Regen auf die Armen und Dürftigen überall, vorzüglich aber auf jene der Patrimonien selbst, zurückfiel. Man sehe nur in die erhaltenen Briefe von Gelasius I.[1]) oder Pelagius I.[2]), oder höre über die alten Päpste die Berichte der Quellenschriftsteller, überall treten die Zeugnisse für diese Verwendung des „Armengutes" dem Forscher entgegen. Bei Gregor dem Großen aber ist diese Wohlthätigkeit, gegen das arme Landvolk Italiens nicht minder als gegen seine Römer, ja gegen fern von Italien Wohnende, so glanzvoll und allseitig bezeugt, daß schon Johannes Diakonus dem Papste deßwegen den ehrenvollen Titel „Familienvater Christi" gegeben hat[3]). Gregor selbst konnte sich dem kaiserlichen Hofe gegenüber als den „Säckelmeister der Langobarden"[4]) bezeichnen. Sehr viele Einkünfte der Patrimonien wendete er nur um des italischen Volkes willen zu den Zwecken auf, Verheerungen des fruchtbaren Bodens durch Geschenke zu verhindern, oder die Vertheidigungsoperationen auf dem flachen Lande in Castellen und Städten zu kräftigen, oder unglückliche Gefangene, die Sklaven geworden waren, durch Loskauf ihren Familien zurückzugeben.

Er richtete an seinen Rector Anthemius in Campanien nicht lange nach dessen Anstellung folgenden bezeichnenden Tadel: „Als

[1]) Jaffé nr. 392. 404. 406. 407. 409. 410. 411. — [2]) Jaffé nr. 628. 629. 629. 659. — [3]) Vgl. S. 323, N. 1. — [4]) Ep. V, 21 Constantinae Aug.: eorum (Langobardorum) sacellarius ego sum.

du weggingest, habe ich dir den Auftrag gegeben und diesen nachträglich durch schriftliches Gebot neu eingeschärft, die Sorge für die Armen in die Hand zu nehmen. Du hattest die Pflicht, mir über die Dürftigen, die du dort vorfändest, Meldung zu machen, und kaum über einige Wenige hast du bisher etwas verlauten lassen". Es folgen dann Anweisungen zu verschiedenen reichen Spenden an Geld und Getreide. Sie schließen mit der uns schon bekannt gewordenen von solchen Ausgaben gebrauchten Formel: „Wisse, daß Alles dies deinen Rechnungen einzuverleiben ist" [1]).

Vier Brüder sind in feindliche Gefangenschaft gerathen und werden von Juden zu Narbonne angekauft. Der fünfte Bruder, Dominicus, kommt weinend zum Papste und klagt ihr Elend. Er erhält einen schriftlichen Befehl an Candidus, den Rector des Patrimoniums von Gallien, daß derselbe jene Unglücklichen sofort auf Rechnung des Kirchengutes loskaufe [2]). — Ueber den Verkauf kirchlicher Gefäße zur Befreiung von Kriegsgefangenen, in dem Falle des Abganges jeglichen anderen Hilfsmittels, schreibt Gregor dem Bischof Donus von Messina den schönen Ausspruch: „Ebenso wie es ein schweres Vergehen wäre, Kirchensachen ohne wirkliche Noth zu verkaufen, so würden wir uns eine gleiche Schuld aufladen, wenn wir in einem Falle wie der unsrige, das Eigenthum einer Kirche den gefangenen Personen derselben vorzögen" [3]).

Vom tuscischen Patrimonium hat der erblindete Sohn des Colonen Albinus um eine Unterstützung bei Gregor nachgesucht; er erhält eine kleine jährliche Rente [4]). Ein Armer aus Sicilien, Pastor, streckt die offenen Hände gegen Rom aus und empfängt die Zusicherung einer jährlichen Lieferung von 300 Scheffel Waizen und ebensoviel Scheffel Bohnen [5]). Der dürftige blinde Sohn eines höhern Beamten Namens Gottschalk bittet demüthig wie die Anderen und erhält jährlich 24 Scheffel Waizen, 12 Scheffel Bohnen und 20 Eimer Wein [6]). Der arme greise Adeodat klagt, die jährliche Zahlung an die Kirche von 2 Solidi nicht aufbringen zu können; einer wird ihm nachgelassen [7]). Ein Geschäftsmann, Liberator, stellt dem Papste vor, daß er Nichts mehr verdienen könne; es wird ihm ein vom Rector zu bestimmender Jahresgehalt zu Theil, eine annua continentia, wie gewöhnlich die Bezeichnung für jährliche Gaben bei Gregor lautet [8]).

---

[1]) Ep. I, 39 Anthemio subd. Vgl. oben S. 529, N. 5. — [2]) Ep. VII, 24 Candido presbytero. — [3]) Ep. VII, 38 Dono episc. Die Stelle ist bei Gratian C. Sicut 16. C. XIII. q. 2. — [4]) Ep. IV, 28 Candido def. — [5]) Ep. I, 67 Petro subd. — [6]) Ep. I, 46 eid. — [7]) Ep. XII, 9 Anthemio subd. — [8]) Ep. I, 44 Petro.

Und so bewegen sich die Aufträge zur Spendung von Almosen durch die ganze Briefsammlung Gregors fort. Man vergißt oft ganz, daß die Rectoren eigentlich Verwalter und Einnehmer der päpstlichen Renten sind; sie erscheinen vielmehr als Ausspender, als Väter der Armen, denen nach Gregors Wunsch beständig die Hände von Gaben strömen sollen[1]). Um Eintönigkeit zu vermeiden, sei nur auf einen interessanteren Fall noch aufmerksam gemacht, in welchem der Papst bei seiner Correspondenz mit dem Rector Fantinus über die Lage eines in Noth gerathenen syrischen Kaufmannes, Cosmas, verhandelt und die Art und Weise ihm beizuspringen unter Berücksichtigung verschiedener Eventualitäten festsetzt[2]). „In der That, es ist wahrhaft staunenswerth", bemerkt Rump gelegentlich dieses Schreibens, „wie ein Mann, dem die leibliche und geistige Sorge eines halben Erdkreises auf den Schultern lag, in seiner unerschöpflichen Nächstenliebe noch Zeit und Mittel finden konnte, die traurigen Geldverhältnisse eines banquerotten syrischen Kaufmannes in so eingehender Weise zu regeln"[3]).

Johannes Diakonus erzählt uns in seiner Biographie Gregors von einem umfangreichen Codex dieses Papstes, einem Almosenregister, welches unabsehbare Namenreihen von Personen jeglichen Standes und Alters und Geschlechtes, auch aus Städten an entlegenen Meeren, enthalten habe[4]). Er selbst hat dieses Buch, welches im Archive des Laterans aufbewahrt wurde, gesehen und durchblättert. Die Eindrücke, die er bei seinem Anblicke und durch die andern damals noch frischen Berichte von Gregors Wohlthätigkeit empfing, gab er in folgenden herzlichen Worten wieder: „Allen,

---

[1]) Aus dem brieflichen Verkehr Gregors mit Anthemius, dem Rector von Campanien, kommen hier z. B. in Betracht Ep. I, 24. 39. 50. 55. 59; XI, 71; XII, 2. 9. 44; XIII, 26. Eine weitschweifige Zusammenstellung von Gaben Gregors s. in den Analecta juris pont. II. 2. (Rome 1860) Art. „Domaines temporels de l'église", chap. VIII. p. 1968 ss. Dienlich für einen Ueberblick ist auch die Abtheilung De eleemosynis etc. aus Caraffa's Register zu den gregor. Briefen (Migne 77, 1439. Vgl. 1438. 1440). Manche und zwar bedeutende Gaben wurden übrigens schon angeführt oben S. 331. 335. 339. 340. 341. 342. 346. 347. 348. 353. 355. 529. 535. 539. — [2]) Ep. IV, 45 Fantino def. — [3]) Rohrbacher, Rump, Universalgeschichte der kathol. Kirche IX, 417. — [4]) Vita s. Gregorii II, 30: chartaceum praegrande volumen.

die bei ihm um Gaben anhielten, ließ er sie mit Fröhlichkeit angedeihen, und auch Solchen, die nicht anhielten, sendete er sie zu"[1]. „Niemand, den die Erkenntniß des allmächtigen Schöpfers zum Glauben geführt hatte, war von dem Wohlwollen dieses milden Versorgers Aller ausgeschlossen"[2].

In dem nämlichen Werke nennt Johannes die römische Kirche im Hinblick auf die reichliche Ausspendung der Patrimonienerträgnisse „eine gemeinsame Scheune für Alle"[3]. Da nun in der ganzen christlichen Welt die Bischofsitze das Beispiel der Mutterkirche mehr oder weniger nachzuahmen bestrebt waren, und da überall den Armen das gesetzliche Viertel aller Kircheneinkünfte gehörte, so darf das unpartheiische Lob von Gregorovius die weiteste Ausdehnung finden: „Die Kirche hatte angefangen ein großes Asyl der Menschheit zu sein"[4].

Eigenthümlich berührt den Katholiken, welcher die das Irdische und das Ewige des Menschen mit gleicher Liebe umfassende Kirche kennt und hochschätzt, eine häufig wiederholte anscheinend fromme Klage protestantischer Schriftsteller. „Die Idee des Reiches Gottes", sagen sie mit Neander, „wurde aus dem Geistigen und Innerlichen in das Sinnliche und Aeußerliche herabgezogen"; es geschah am Anfang des Mittelalters in Folge der weltlichen Güter und Sorgen der Kirche eine „Vermischung des Christenthums mit fremdartigen Elementen"[4]. Es ist an diesem Orte gewiß nicht vonnöthen, gegen die dogmatische Befangenheit zu Felde zu ziehen, die solchen Aeußerungen zu Grunde liegt, nämlich die Auffassung der Kirche als einer unsichtbaren, als eines imaginären Wesens, das in irgend ein Luftreich weit über der Erde zu versetzen sei. Genug, daß die Kirche von ihren ersten Anfängen an ihre Wurzeln nicht bloß in das geistige, sondern auch in das irdische Leben der Menschheit einsenkte. Sie selbst hatte stets Güter, sie verwaltete dieselben

---

[1] Ibid. II, 56. — [2] Ibid. II, 28: ita ut neminem prorsus exciperet misericordissimi benevolentia provisoris, quem ad fidem traxerat omnipotentis cognitio Creatoris. — [3] II, 26 communia horrea communis Ecclesia. — [4] Geschichte der Stadt Rom im MA. II, 59. — [5] Aug. Neander, Allg. Geschichte der christl. Religion, 3. Aufl. (Gotha 1856) II. Bd. 1. Abth., S. 1, in der Einleitung zur dritten Periode, der Zeit seit 590.

selbständig, sie bildete dazu ihre Beamten. In welcher Periode erschien denn in ihr je „das Geistige und Innerliche“ ohne „das Sinnliche und Aeußerliche“, oder welche Zeit wird eine solche Scheidung, die übrigens nach Neander's Plan ausgeführt, der Tod der Stiftung Christi wäre, zu Stande bringen? [1])

Fassen wir aber den Gang der kirchlichen Entwickelung objektiv in's Auge, dann müssen wir fragen: Wie hätte die römische Kirche beim Beginn des Mittelalters ohne jene irdischen Hilfsquellen der Patrimonien die von ihrem göttlichen Herrn an sie gestellten Aufgaben lösen können? Durch diese Mittel, und nur durch sie, war Papst Gregor in den Stand gesetzt, Legaten in den verschiedensten Gegenden zu unterhalten, die kirchlichen Geschäfte an seinem Sitze mit dem ihm eigenen Nachdruck zu führen, den vereinten Einwirkungen zu Ungunsten des kirchlichen und sittlichen Lebens, die von der byzantinischen Staatsmacht und der Barbarei der neuen Völker ausgingen, zu steuern, und endlich neue Länder, wie England, durch Aussendung von Glaubensboten für das Evangelium zu erobern.

Allzu reale und greifbare Gewalten standen der Kirche gegenüber; die Völker, welche Träger der mittelalterlichen Cultur werden sollten, kämpften theils offen gegen ihre Auctorität an, theils waren sie gegen ihre erziehenden Einflüsse noch sehr unempfänglich. Und eine von Natur unsichtbare, durch Christus auf das rein Geistige angewiesene Kirche sollte da jene Macht gewesen sein, welche den Lärm der Völker gebieterisch übertönen und sie zu höheren Zielen hätte hinlenken können?

---

[1]) „Neander's Auge war nicht gerade am weitesten und schärfsten geöffnet, wo es galt, in das System der Kirchenregierung einzudringen“. So der Protestant Baxmann. (Politik der Päpste, Elberfeld 1868, II, S. 1).

Ueber Plan und Zweck des Matthäus-Evangeliums.

Von Professor J. Wieser, S. J.

I.

Je mehr die destruktive Kritik der rationalistischen Bibelforschung bemüht ist, durch einseitige und willkürliche Auffassung des Zweckes der verschiedenen Evangelisten einen Anhaltspunkt zu gewinnen, die Evangelien zu zerreißen und ihre Auktorität zu vernichten, desto gebieterischer tritt an den gläubigen Katholiken die Forderung heran, die richtige Auffassung des speciellen Planes, welcher den einzelnen Evangelien zu Grunde liegt, allseitig zu ermitteln und gegen die schiefen Deutungen der Gegner sicher zu stellen.

Der Rationalist kann sich zu dem Gedanken an ein durch unmittelbaren göttlichen Einfluß, durch besondere göttliche Anregung, Mitwirkung und Leitung bedingtes Zustandekommen der hh. Bücher nicht erheben; es steht ihm von vornherein fest, daß ausschließlich die gewöhnlichen menschlichen Rücksichten und Beweggründe, und zwar zum Theile ganz gemeine, nämlich Parteiinteressen u. dgl., den canonischen Büchern das Dasein gaben; indem er nun mit dieser Auffassung an die Prüfung derselben geht, muß ihm nothwendig Disposition und Durchführung in einem ganz falschen Lichte erscheinen; vieles will zu dem unterschobenen Zwecke gar nicht passen, anderes muß falsch gedeutet werden, und das letzte Ergebniß kann kein anderes sein, als daß er nach Belieben sichtet und theilt, verschiedene Zusammenstoppelungen oder Ueberarbeitungen als Erklärungsgrund zu Hilfe ruft, die göttlichen Bücher alles Ansehens beraubt und ihr Verständniß verwirrt.

Gelingt es dagegen dem katholischen Exegeten, den wirklichen Zweck der Abfassung klar zu stellen, und unwiderleglich darzuthun, daß ein bestimmter, der apostolischen Evangelisation würdiger, einheitlicher Plan den einzelnen Evangelien zu Grunde liegt, daß alle Theile genau zu demselben passen oder ihm wenigstens nicht widerstreiten, daß Plan und Durchführung mit den bekannten Verhältnissen der von der Kirche genannten hh. Verfasser positiv übereinstimmen, daß endlich in dem gegenseitigen Verhältnisse der Evangelien in Bezug auf Charakter und Plan eine ganz merkwürdige, dem göttlichen Ursprunge und der Aufgabe des Christenthums durchaus entsprechende Zweckmäßigkeit sich offenbare, so sind dadurch nicht blos die falschen Voraussetzungen der Gegner sammt den daraus gezogenen Folgerungen widerlegt, sondern zugleich positive Beweise für die Authentizität der hh. Bücher und die bei deren Abfassung unmittelbar eingreifende göttliche Thätigkeit gewonnen.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient in dieser Hinsicht vor allen das Matthäus-Evangelium, das so verschiedenartige Beurtheilungen erfahren hat und von manchen rationalistischen Kritikern ziemlich wegwerfend behandelt worden ist. Jetzt kommt es zwar im Allgemeinen durch seine planmäßige Anlage, sowie durch seinen großartigen, monumentalen Charakter auch in rationalistischen Kreisen mehr und mehr zu Ehren; aber nichtsdestoweniger wird die eigentliche Tendenz des Evangelisten vielfach gänzlich verkannt, und es ist merkwürdig genug, daß es einer einseitigen Voreingenommenheit gelungen ist, aus dem Evangelium gerade das Gegentheil von dem herauszufinden, was in ihm wirklich enthalten ist, nämlich einen particularistisch-judaisirenden, antipaulinischen Standpunkt. Es dürfte daher nicht überflüssig sein, diesem wichtigen Gegenstande eine etwas eingehendere Untersuchung zu widmen [1]).

Wir glauben vorerst in Erinnerung bringen zu müssen, was die altkirchliche Ueberlieferung über die nächste Bestimmung

---

[1]) Während wir unsere Abhandlung für den Druck bereiteten, erschien ein eigenes Werk, das diesen Gegenstand ausführlicher behandelt: „Die Composition des Matthäus-Evangeliums" von Dr. Paul Schanz, Tübingen. Wir glaubten jedoch unsere Arbeit deßhalb nicht zurücklegen zu sollen, besonders da unsere Ansicht mit der des Verfassers nicht in allem übereinstimmt.

des ersten Evangeliums, d. h. über Veranlassung, äußern Zweck, Leserkreis u. s. w. berichtet. Denn ohne Zweifel ist es zur Lösung unserer Frage von großem Belange, hierüber in's Reine zu kommen; wir werden dadurch zwar nicht ohne weiters in die Kenntniß der leitenden Ideen, des die ganze Anordnung beherrschenden inneren Zweckes, des eigentlichen Planes unseres Evangeliums eingeführt; aber wir erhalten doch manchen Fingerzeig, der uns von einer falschen Auffassung zurückhalten kann. Nach den Zeugnissen der Väter [1]) hat der Apostel Matthäus das erste Evangelium in hebräischer (aramäischer) Sprache zunächst für seine Landsleute verfaßt, und zwar für die Gläubigen (*τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασιν* [2]). Er hatte, wie Eusebius berichtet, zuerst persönlich unter ihnen gewirkt und wollte ihnen, als sein apostolischer Beruf ihn anderswohin führte, durch das schriftliche Wort einen Ersatz für den mündlichen Unterricht bieten [3]). Wir erfahren also über die nächste Bestimmung unseres Evangeliums ein Dreifaches: daß es für die Juden geschrieben wurde, daß es den bekehrten Theil derselben berücksichtigte, daß es einen Ersatz für den mündlichen Unterricht bieten sollte und somit hauptsächlich einen instruktiven Zweck verfolgte. Der erste Theil dieses dreifachen Zeugnisses unterliegt keinem Anstande; wenn wir die Frage über die Ursache des Evangeliums auch ganz außer Acht lassen, finden wir doch der Andeutungen genug, die auf die besondere Bestimmung für einen der jüdischen Nation angehörenden und mit ihren Traditionen und Gebräuchen innig vertrauten Leserkreis schließen lassen.

Daß der Verfasser zunächst die Gläubigen im Auge hatte, wird ebenfalls fast von Allen unbedingt zugegeben, und kann unseres Erachtens keinem vernünftigen Zweifel unterliegen. Die Verkündigung des Evangeliums unter den Juden und Heiden geschah nicht schriftlich, sondern mündlich; das forderte, vom Auftrage des Herrn abgesehen, schon die Natur der Sache; denn es handelte sich nicht bloß darum, die christlichen Lehren und Anschauungen bekannt zu machen, wobei man übrigens sehr vorsichtig

---

[1]) Pap. (Eus. H. E. III, 39); Iren. adv. Haer. III. 1. n. 1.; Clem. Al. Strom. I, 21. etc.

[2]) Orig. (Euseb. VI, 25) cf. Hieron. De vir. ill. c. 3.

[3]) H. E. III, 24.

zu Werke ging, sondern durch lebendige Anregung, durch thatsächliche Erprobung der christlichen Lehre, durch Manifestation eines höhern, gottinnigen und sittlich vollkommenen Lebens und wohl auch durch außerordentliche Gnadengaben die Einzelnen zu gewinnen, stufenweise weiterzuführen und der christlichen Gemeinschaft einzuverleiben. Nur dadurch konnte die Lehre des Kreuzes so glänzende Eroberungen machen, daß sie in Erweisung des Geistes und der Kraft (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως 1 Cor. 2, 4) verkündet wurde. Die Verbreitung von Schriften hatte damals überhaupt mehr mit Hindernissen zu kämpfen und mußte um so schwerer sein, wenn es galt, der verachteten und geächteten Sache des Christenthums in den feindlichen Kreisen Eingang zu verschaffen. Unsere kanonischen Evangelien zeigen in Form und Charakter auch gar nichts, was auf eine derartige Bestimmung irgendwie schließen ließe; und namentlich war das Matthäus-Evangelium nicht darnach angelegt, das Wohlwollen der für ihre Hauptstadt, ihren Tempel, ihre Nationalität eifernden Juden zu gewinnen.

Wir können also nicht zweifeln, daß das Evangelium hauptsächlich für die Gläubigen bestimmt war, was aber keineswegs den Nebenzweck ausschließt, daß es wenigstens mittelbar auch zur weitern Verbreitung des Christenthums dienen sollte. Aber konnte das Evangelium, wenn es auch nicht direkt die weitere Verbreitung des Christenthums bezweckte, nicht dennoch an den nichtbekehrten Theil der jüdischen Nation adressirt sein, nämlich als Vertheidigungsschrift gegen die unter demselben cursirenden Verleumdungen? Diese Frage, die mit dem dritten Theile des traditionellen Zeugnisses zusammenhängt, soll erst weiter unten ihre volle Erledigung finden. Hier wollen wir nur bemerken, daß der ganze Charakter des Evangeliums mit der Angabe der Väter, wonach es als Denkmal und Ergänzung des vom Apostel ertheilten mündlichen Unterrichtes diente, vollkommen übereinstimmt. Die mündliche Evangelisation war im Allgemeinen immer historisch-didaktisch; sie nahm ihren Ausgangspunkt von der Person und dem Werke Christi und schloß daran die weiteren Erläuterungen, Belehrungen, Beweisführungen und Ermahnungen. Das ergibt sich aus der Natur der Sache und findet in einzelnen Berichten der Apostelgeschichte seine vollste Bestätigung. Die Mittheilungen aus dem Leben des Herrn waren anfangs äußerst summarisch (vgl. Ap. Gesch. 8, 34 ff. 13,

16 ff. 17, 31 ꝛc.), wurden dann bei längerer Belehrung mehr und mehr ergänzt, behielten jedoch, so ausführlich sie auch sein mochten, ohne Zweifel immer mehr oder weniger die Form des Unterrichtes bei, indem nämlich die Auswahl, Zusammenordnung und Behandlung des geschichtlichen Materials dem Zwecke der Einführung in das Verständniß des Reiches Christi und seiner Forderungen angepaßt wurden. Je öfter derselbe gemeinsame Volksunterricht an verschiedenen Orten wiederholt wurde, desto mehr mußte eine bestimmte summarische Gruppirung sich ausprägen, desto mehr mußten die einzelnen Erzählungen so zu sagen sich abschleifen, weil das didaktische Interesse alle für den Zweck des Unterrichtes weniger bedeutenden Einzelheiten fallen ließ, desto mehr mußten endlich geeignete Reflexionen die näheren chronologischen Bestimmungen verdrängen — alles nach Maßgabe der besonderen Verhältnisse und Bedürfnisse der Zuhörerschaft, die jederzeit in erster Linie in Rechnung gezogen wurden. Wenn wir nun diesen Maßstab an das Matthäus-Evangelium anlegen, so finden wir, daß es in der That vollkommen der gewöhnlichen mündlichen Evangelisation entsprach und somit auch geeignet war, den von Eusebius bezeichneten Zweck zu erfüllen. Es ist eine bekannte Thatsache, daß Matthäus die chronologische Ordnung zwar nicht ganz vernachlässigt, jedoch im Einzelnen sehr oft der sachlichen den Vorzug gibt, indem er Gleichartiges zusammenreiht, um gewisse Wahrheiten desto mehr zu beleuchten oder eine übersichtliche Erfassung der Lehre und Lehrweise Jesu zu erzielen. Ebenso bekannt ist es, daß er nicht so sehr bemüht ist, seiner Erzählung durch genauere Angabe der Umstände eine gewisse Anschaulichkeit zu verleihen, als vielmehr durch beigefügte Bemerkungen die Bedeutsamkeit des Berichteten hervorzuheben[1]). Man wird auch zugeben müssen, daß im Matthäus-Evangelium die Bedürfnisse der palästinensischen Christen, unter

[1]) Man hat allerdings die Behauptung aufgestellt, daß der Verfasser ein durchaus chronologisches Verfahren angestrebt habe, was man aus einzelnen Zeitbestimmungen und Uebergangspartikeln folgern zu können glaubte, und daß der Mangel an Anschaulichkeit der Erzählung auf einen Verfasser schließen lasse, der nicht Augenzeuge gewesen. Allein was das Erstere betrifft, ist zu bemerken, daß einerseits das Bestreben, Gleichartiges zusammen zu reihen, offen zu Tage tritt, andererseits aber jene Zeitbestimmungen und Uebergangsformeln durchaus nicht auf eine chronologische

denen der Apostel der Ueberlieferung zufolge gewirkt hat, specielle Berücksichtigung finden. Für die Israeliten mußte vor allem das Verhältniß des Christenthums zur alttestamentlichen Theokratie an's Licht gestellt werden. Das alte Testament weist über sich selbst hinaus, es fordert seiner ganzen Anlage nach die Einführung einer neuen höheren Ordnung, in welcher es sein Ziel und seine Vollendung erreicht. Dieses Verhältniß mußte den neuen Christen recht klar gemacht werden, auf daß sie weder von ihren ererbten

---

Abfolge aller wo immer eingereihten Thatsachen schließen lassen. Bezüglich des letzteren Punktes läßt sich erwiedern, daß der Mangel an Anschaulichkeit überhaupt aus verschiedenen Ursachen entspringen kann und daß die im Matthäus-Evangelium mitgetheilten größeren Redencomplexe keineswegs zu Gunsten des erhobenen Einwandes sprechen. Es kann übrigens im Einzelnen wohl nur in den seltensten Fällen aus Parallelen nachgewiesen werden, daß eine Erzählung chronologisch eine andere Einreihung erfordern würde, weil man aus der Aehnlichkeit von Reden oder Thaten noch nicht auf deren Identität zu schließen berechtiget ist. Der göttliche Heiland lehrte an den verschiedensten Orten; es mußten darum auch dieselben Wahrheiten öfters zur Sprache kommen, und da seine Lehrweise überhaupt nicht in weitläufigen Entwickelungen sich erging, sondern in Sentenzen, Gleichnissen und Parabeln so zu sagen die Fruchtkeime bot, die tief eingegraben werden und in der Zukunft die allseitigste Entwickelung erfahren sollten, so können wir kaum zweifeln, daß auch die Einkleidung der Wahrheiten an verschiedenen Orten und bei verschiedenen Gelegenheiten fast dieselbe blieb. Es darf auch nicht außer Acht gelassen werden, daß Jesus theils verschiedene äußere Anläße benützte, um gelegenheitlich eine Wahrheit den Anwesenden einzuprägen, theils längere Vorträge vor einer größeren Volksmenge hielt, was meistens in etwas feierlicher Weise an ausgezeichneten Lokalitäten, am Seeufer, auf einem Berge, einer Ebene oder im Tempel geschah. Man wird es nun keineswegs unwahrscheinlich finden, daß er bei solchen längeren Vorträgen das unter einem einheitlichen Gesichtspunkte zusammenfaßte und mehr entwickelte, was er vielleicht bei verschiedenen Anläßen gelegentlich schon berührt hatte, und umgekehrt Manches, was er bereits ausführlicher dargelegt hatte, bei Gelegenheit wieder in Erinnerung brachte. Daß wir die längeren Reden gerade bei Matthäus und Johannes, diesen unmittelbaren Begleitern des Herrn verzeichnet finden, wird jedem erklärlich sein. Etwas Aehnliches gilt in Bezug auf die Handlungen; überall gab es ähnliche Uebel zu heilen, und auch das Verhalten des Volkes mochte an verschiedenen Orten oft wenig Verschiedenheit darbieten.

Traditionen sich ganz losgerissen fühlten, noch einfach in den alten Anschauungen und Verhältnissen fortleben zu können glaubten. Insbesondere mußte den Palästinensern an's Herz gelegt werden, daß die alte Synagoge vollständig abgethan und eine neue Kirche an ihre Stelle getreten sei, daß die neue Kirche ihre eigene Organisation, ihr eigenes von Jerusalem unabhängiges Centrum habe und daß überhaupt der Schwerpunkt des neuen Reiches nicht in Jerusalem liege. Daß nun das Matthäus-Evangelium vorzugsweise diesen Bedürfnissen entspreche, wird Niemand in Abrede stellen. Wir wollen hier nicht weiter darauf eingehen, um der späteren Untersuchung nicht vorzugreifen. Es genügt uns, auf das Zeugniß des christlichen Alterthums flüchtig hingewiesen zu haben; denn es ist nicht unsere Absicht, aus ihm die Frage über den im Evangelium sich kundgebenden Zweck und Plan zu entscheiden; wir haben es nur angeführt, damit es zur Bestätigung dessen diene, was aus dem Evangelium selbst in unbestreitbarer Weise sich ermitteln läßt.

Es wird fast allgemein angenommen, daß das Matthäus-Evangelium nebst dem geschichtlichen einen doktrinellen Zweck verfolge und zu zeigen suche, daß Jesus der im Gesetze verheißene Messias sei. Durch diese (ganz richtige) Annahme ist aber, wenn man absieht von der besondern Rücksicht auf das Gesetz, das Eigenthümliche unseres Evangeliums noch gar nicht berührt. Keines der kanonischen Evangelien kann als einfache Biographie des Herrn betrachtet werden; jedes ist historisch-didaktisch und jedes beleuchtet hauptsächlich die fundamentale Wahrheit, daß Jesus der wahre Messias sei. Die successive Enthüllung der Messiaswürde bildet den Kern der evangelischen Geschichte; sie ist es, die zuletzt den Bruch mit dem Volke und die Verurtheiluug des Herrn herbeiführt; sie ist es zugleich, die alle Menschen auf das nachdrücklichste auffordert, bei ihm das Heil zu suchen und in sein Gottesreich einzutreten; sie konnte also von keinem Evangelisten in den Hintergrund gestellt oder vernachlässiget werden, wenn auch nicht alle ausdrücklich wie Johannes (20, 31) den Nachweis, daß Jesus in Wahrheit Christus der Sohn Gottes sei, als Zweck ihrer Arbeit bezeichnen. Auch der Nachweis, daß Jesus der im Gesetze verheißene Messias sei und somit speciell die Messiashoffnungen des A. B. verwirkliche, kann nicht schlechthin als ausschließliche Eigen-

thümlichkeit des ersten Evangeliums betrachtet werden; doch ist nicht in Abrede zu stellen, daß Matthäus in besonderer Weise die Züge des alttestamentlichen Messiasbildes an Jesus von Nazareth aufzuzeigen und überhaupt das Verhältniß des Herrn zum alten Bunde darzustellen bemüht ist. Das ergibt sich aus den häufigen Citationen von Schriftstellen, und noch weit mehr aus der ganzen Anlage des Evangeliums; noch weit mehr, sage ich; denn die Anführung alttestamentlicher Schriftstellen durfte in einem Evangelium, das zunächst für die Hebräer bestimmt war, in keinem Falle vermißt werden, auf was immer für ein Ziel das Hauptaugenmerk des Evangelisten gerichtet sein mochte; sie konnte auch öfters nur den Zweck haben, im Allgemeinen das Bedeutungsvolle mancher Thatsachen mehr hervorzuheben.

Wollen wir das Charakteristische unseres Evangeliums hinsichtlich des allgemeinen Zweckes kennen lernen, so dürfen wir bei diesem Ergebniß nicht stehen bleiben [1]). Wir müssen weiter fragen, von welcher Seite er den im Gesetze verheißenen Messias vorzüglich auffasse, ob er zumeist nur seine Person oder auch sein Werk und sein Reich berücksichtige, ob er bezüglich des letztern mehr die allseitige Darlegung seiner Beschaffenheit bezwecke oder nur einfach zeigen wolle, daß und warum es an die Stelle der alten Theokratie getreten, ob er endlich im Ganzen hauptsächlich apologetisch oder vielmehr instruktiv verfahre.

---

[1]) Meistens begnügen sich die Schriftforscher damit, einfach die Nachweisung der Messianität Jesu als Zweck des Matthäus-Evangeliums zu bezeichnen. Mit Recht bemerkt Meßmer, daß diese Bezeichnung unzureichend sei, da das Evangelium nicht blos mit der Person des Messias sich beschäftige, sondern auch mit der Kirche und zwar sowohl mit der alten (jüdischen) als auch mit der neuen (christlichen), die an die Stelle der erstern getreten ist. Er faßt seinerseits die leitende Idee des Evangeliums in folgenden Worten zusammen: Repraesentat nobis Messiam ecclesiae antiquae promissum, qui non venit legem et prophetas solvere, sed adimplere. Sed a Judaeis pertinaciter rejectus ex salvatore mutatur in judicem, et Theocratia penitus evertitur et ipsum Messiam pro gloria ipsi debita maledictum legis et ultima abjectio manet, sed quemadmodum ipse ex humiliatione gloriosus resurgit et omnem potestatem capessit in coelo et in terra, ita ex ruina Ecclesiae Veteris Novam sibi excitat in omnibus gentibus. Introd. in libr. N. T. p. 24.

Wir glauben, daß die richtige Antwort auf diese Fragen in folgenden Sätzen sich geben lasse: 1. Matthäus zeigt uns den Heiland als den Erfüller und Vollender des alten Bundes, der als solcher eine neue und höhere, durch das Gesetz vorherverkündigte und vorbereitete Ordnung einführt und das messianische Weltreich gründet; wiewohl er aber hiebei den Untergang der alten Theokratie in besonderer Weise berücksichtigt und die Ursachen desselben darlegt, so ist doch sein Hauptaugenmerk auf die Belehrung über die Einführung und die Beschaffenheit des neuen messianischen Reiches gerichtet; und zwar zieht er mehr als die übrigen Evangelisten die sociale Seite desselben in Betracht; d. h. er schildert so recht eigentlich das Reich als Reich, die Constituirung und den Charakter der Kirche, wie denn im ersten Evangelium allein der Name Kirche (ἐκκλησία) zu wiederholten Malen sich findet. Oder wir können besser und kürzer sagen: M. schildert die Constituirung des Katholizismus; denn es ist eben die Katholizität, die er vorzugsweise berücksichtigt[1]). 2. Der Verfasser schenkt der Orientirung seiner Leser gegenüber den Ansprüchen der alten Theokratie große Aufmerksamkeit, aber so, daß der doktrinelle Zweck das apologetische Interesse überwiegt.

Die Wahrheit der ersten Behauptung, daß nämlich der Verfasser des Evangeliums vorzüglich die Konstituirung des Katholizismus berücksichtige, ist leicht zu erweisen. Wir brauchen nur die einzelnen Momente der evangelischen Heilsökonomie, wie Matthäus sie darlegt, die Person des Messias und sein Werk, die aktive und die passive Erlösung, die auf die Kirche und ihre Organisation sich beziehenden Thatsachen, und endlich die planmäßige Anlage des Evangeliums selbst näher in Erwägung zu ziehen.

Die Person des Erlösers. Jesus wird eingeführt als Sohn Davids, Sohn Abrahams; die eigentlich socialen Veranstaltungen Gottes zum Heile der Menschheit beginnen mit der Erwählung Abrahams, des Stammvaters des priesterlichen Volkes, in dem gesegnet werden sollten alle Völker der Erde, und treten in ein höheres Stadium mit der Erwählung Davids, des Grün-

[1]) Es braucht nicht bemerkt zu werden, daß die Konstituirung des Katholizismus nothwendig die Erfüllung des alten Bundes, als seiner Vorbedingung und Vorbereitung in sich begreife.

ders eines königlichen Hauses, dessen Herrschaft in Ewigkeit fortdauern sollte.

Jesus erscheint als der wahre Sohn der Verheißung, der zuerst die Aufgabe des A. B. in höherer Weise in sich recapitulirt, die Geschichte des auserwählten Volkes so zu sagen vom neuen wiederholt (vgl. 2, 15, Aufenthalt in Egypten), und sich der Taufe unterzieht, um selbst alle Gerechtigkeit zu erfüllen (3, 15); sodann aber vermöge seiner höheren Würde sich offenbart als Lehrer, Gesetzgeber, Erlöser und Richter, nicht in stellvertretender, instrumentaler Weise, wie die Boten des A. B., sondern aus eigener Machtvollkommenheit und Berechtigung. Er erscheint als der Knecht Gottes (12, 15 ff.), der zwar zunächst an Israel gesandt ist, aber auch die Hoffnung der Heiden bildet (12, 21) und von seinem Geschlechte verworfen als neuer Jonas den Völkern das Heil bringt. Diese Momente, deren sociale Beziehung nicht zu verkennen ist, treten bei Matthäus vermöge der seinem Evangelium eigenen Disposition weit klarer und schärfer hervor, als bei den übrigen Evangelisten. Sehr bezeichnend ist es ferner, daß die feierliche Anerkennung der Doppelnatur Christi durch Petrus bei Cäsarea Philippi (vgl. 16, 13 mit 16, 16) und ihre Beziehung zur Gründung der Kirche und des Primates bei Matthäus auf ganz besondere Weise hervortritt; die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus bildet ja eben die Grundlage seines universellen Mittleramtes, die Grundlage seiner Katholizität, und der Katholizität der von ihm gestifteten Kirche. Noch wichtiger ist der Schluß des Evangeliums. Christus erscheint als derjenige, der, mit aller Gewalt im Himmel und auf Erden betraut, in der alle Völker umfassenden Kirche fortlebt und mittelst der stellvertretenden Organe die Kirche lehrt und regiert bis an's Ende der Zeiten (28, 18 ff.). Er wird aber auch dann, wenn die amtliche Stellvertretung in der Kirche zu Ende geht, wenn er nämlich als Richter erscheint, sich offenbaren als denjenigen, dessen Person in jedem Menschen in gewisser Weise vertreten ist, auf den alles Verhalten gegen den Nebenmenschen zuletzt sich bezieht, und somit in Wahrheit als den allgemeinen Mittel- und Zielpunkt aller gesellschaftlichen Beziehungen (25, 35 ff.). Er ist also in Wahrheit der Sohn Abrahams, in dem alle Völker der Erde gesegnet werden, der Sohn Abrahams, dem die Verheißung ward: Ich werde segnen

diejenigen, die dich segnen und fluchen denjenigen, die dir fluchen (1 Mos. 12, 3).

Erlösung. — Gründung der Kirche. Was in Betreff der Erlösung bei Matthäus im Verhältniß zu den übrigen Evangelisten besonders hervortritt, ist nicht so sehr die Begründung des inneren Gnadenlebens in den Einzelnen, als die Vorbereitung und Herbeiführung des „Reiches der Himmel" mit seinen sittlichen Forderungen und übernatürlichen Verheißungen, und demgemäß wird auch die Erlösung mehr von der objektiven als von der subjektiven Seite aufgefaßt. Daraus erklärt es sich, warum bei Matthäus die s. J. Maria, die höchste Repräsentantin der subjektiven Erlösung nicht so hervortritt wie bei Lukas, dagegen aber Joseph als der gesetzliche Repräsentant und Schützer der hl. Familie (1, 18 ff. 2, 13 ff. 2, 19 ff.) und Petrus mit Rücksicht auf seine künftige amtliche Stellung in der Kirche mehr in den Vordergrund treten[1]). Daraus erklärt sich ferner die besondere Rücksicht des Evangelisten auf die Oertlichkeiten, auf den äußern Schauplatz der messianischen Geschichte. Die Geburt in Bethlehem, der Aufenthalt in Egypten, die Heimatstätte Nazareth, das Auftreten Jesu in Galiläa der Heiden — das alles hat eine höhere providentielle Bedeutung und ist von den Propheten längst geweissagt (216. 15. 23. 3, 14 ff.). Er gedenkt auch mit Vorliebe der Berge, welche der Herr zum Schauplatze wichtiger Vorgänge wählte. Das sind äußere Dinge, die eben vorzüglich nur bei Berücksichtigung socialer Bedingungen in Betracht kommen. Ebenso erklärt sich hieraus, warum Matthäus hauptsächlich die Stellung, welche die Menschen im Großen und Ganzen dem Reiche Gottes gegenüber eingenommen, sowie auch die Bedeutung der vorchristlichen Geschichte zu beleuchten sucht. Es ist sehr bezeichnend, daß er im Stammregister Christi bestimmte gleichmäßige Perioden unterscheidet und die vorzüglichsten Wendepunkte der alttestamentlichen Entwickelung andeutet, so daß die Geschichte des auserwählten

---

[1]) Es hängt wohl auch damit zusammen, daß in Bezug auf Christus selbst zwar sein sittlicher Charakter, seine Sanftmuth, Herablassung und Milde mit Vorliebe von Matthäus geschildert wird, aber seine inneren Stimmungen und seine Pädagogik bei der Behandlung der Einzelnen mehr bei Lukas und Johannes hervortreten.

Volkes so recht als Werk der Providenz zur Vorbereitung des messianischen Reiches erscheint. Nicht weniger bezeichnend ist es, daß schon in der Kindheitsgeschichte vorzugsweise die offizielle Aufnahme, resp. Zurückweisung, die der neugeborne König der Juden in Jerusalem gefunden, sowie die Rolle, die das Volk der Offenbarung den Vertretern des Heidenthums gegenüber spielte, zur Darstellung gelangen. Ueberhaupt tritt uns das Verhältniß des Judenthums und der heidnischen Völker zum Christenthum bei keinem Evangelisten anschaulicher entgegen als bei Matthäus. Israel ist Träger der Verheißungen und hat die nächste Anwartschaft auf das Reich Gottes; aber auch das Heidenthum ist nicht ohne göttlichen Einfluß geblieben, sei es nun, daß derselbe durch die äußere Natur oder auf andere Weise vermittelt wurde (Stern der Weisen 2, 2; Traumgesicht der Frau des Pilatus 27, 19). Israel zeigt jedoch trotz seiner Bevorzugung weit weniger Empfänglichkeit als die Heiden, und so kommt es, daß das Reich Gottes von ihnen genommen wird und an die heidnischen Völker gelangt. Wir finden in diesem Evangelium dargelegt, wie die Synagoge sich selbst richtet, wie und warum die jüdische Nation als solche der Verwerfung anheimfällt.

Das Evangelium belehrt uns aber nicht blos über das Verhältniß der Juden und Heiden zum Reiche Gottes; es ertheilt Auskunft über den Fortgang des letztern, über seine Ausbreitung, seine alles durchdringende Macht (Parabeln vom Senfkörnlein und Sauerteig, 13, 31 ff.) und insbesondere über das Zusammenleben von Guten und Schlechten bis zum Gerichte (Parabeln vom Unkraut, vom Netze 13, 24 ff. 47 ff., beide dem Matthäus-Evangelium eigenthümlich).

In allem dem zeigt sich ohne Zweifel eine vorwiegende Berücksichtigung der socialen Beziehungen des Reiches Gottes und ihrer Universalität. Von besonderer Bedeutung ist in dieser Hinsicht auch die Hervorhebung der moralischen Solidarität, die sich bis auf die Anfänge des menschlichen Geschlechtes zurückerstreckt (23, 35) und in die Zukunft gleichfalls ihren Schatten wirft (27, 28). Doch das Hauptgewicht liegt in der außerordentlichen Aufmerksamkeit, welche unser Evangelium speciell der Kirche widmet. Der Verfasser zeigt uns ihre Grundlegung, ihre Festigkeit und Indefectibilität (16, 18); ihre Auktorität und den ihr schuldigen

Gehorsam (18, 17), besonders aber die hierarchische Organisation, die oberste Schlüsselgewalt Petri, die übernatürliche Machtbefugniß, Lehr- und Regierungsgewalt der Apostel und ihrer Nachfolger (16, 19; 18, 18; 28, 19 f.); wir sehen aus seiner Darlegung, wie Christus seine Sorgfalt vorzugsweise auf die Belehrung und Erziehung der Apostel, als der Väter des neuen Israels, concentrirt; schon bei der Bergpredigt wendet er sich an die Jünger, wiewohl große Volksmassen um ihn versammelt sind (5, 1 ff.); die im zweiten Theile (KK. 16 ff.) geschilderte Wirksamkeit ist größten Theils ihnen gewidmet. Die Katholizität der Kirche tritt besonders im Schlusse des Evangeliums, der doch vorzüglich die Hauptabsicht des Verfassers kundgibt, in unverkennbarer Weise hervor; der Auftrag, welchen der Auferstandene den Aposteln ertheilt, kennzeichnet prägnant die auf alle Völker und alle Zeiten lautende Mission der hierarchischen Kirche, sowie die allumfassende Auktorität, die durch beständigen göttlichen Beistand gewährleistet das innerste Princip des Katholizismus bildet.

Von diesem Gesichtspunkte aus begreifen wir, warum auch die katholische Gemeinschaft, die innerhalb der Kirche sich verwirklicht, gerade bei Matthäus öfters und nachdrücklicher zur Sprache kommt. Es wird uns einerseits gezeigt, daß einzig das übernatürliche Verhältniß zu Christus maßgebend sei, daß weder natürliche Verwandtschaft noch irgend ein anderes natürliches Verhältniß einen Unterschied im Reiche Gottes begründe, daß vielmehr das Reich Gottes eine die ganze Gesellschaft durchgreifende, bis in's Innerste der Familie sich erstreckende geistige Ausscheidung hervorbringe (10, 34 ff.; 12, 48 ff.; 24, 41); andererseits werden wir aufmerksam gemacht auf die Gemeinschaft, welche die Gläubigen untereinander und mit ihren Hirten verbindet, auf die Participation der Verdienste, auf die hohe Bedeutung des Gemeinlebens in Christo (10, 40 ff.; 18, 19 f.). Auch die wiederholte Hervorhebung der unverletzlichen Heiligkeit der Ehe (5, 32; 99, 4 ff.) und des Vorzuges der freiwilligen Ehelosigkeit (19, 11 f.) mag hier erwähnt werden. Wir erfahren ferner aus dem Matthäus-Evangelium, daß die Gemeinschaft der Heiligen sich über die Erde hinaus auf die Engel des Himmels erstreckt (18, 10) und überhaupt zum ganzen Universum, zu Lebendigen und Verstorbenen, zur belebten und unbelebten Natur in Beziehung steht; es gedenkt

der Todten, die beim Hinscheiden Christi aus ihren Gräbern hervorgegangen und nach der Auferstehung Vielen erschienen sind (27, 52 f.); es erblickt die Kirche im Kampfe mit den Pforten der Hölle (16, 18), weist uns hin auf die Binde- und Lösegewalt, die nach dem evangelischen Wortlaute so zu sagen Himmel und Erde verbindet, und zeigt uns die Engel und die ganze Natur im Dienste des Reiches Gottes (Stater im Munde des Fisches 17, 26, Stern der Weisen, Erdbeben und Dienst des Engels bei der Auferstehung 28, 2 u. s. w.)

Wir wollen nur noch die ausführliche Schilderung des letzten Gerichtes in Erinnerung bringen, da sie vor allem geeignet ist, das Ergebniß unserer bisherigen Untersuchung zu bestätigen. Das letzte Gericht ist ein wahres Socialgericht und zwar ein allgemeines; als solches wird es im Matthäus-Evangelium umständlich beschrieben. Wir sehen des Menschen Sohn mit allen Engeln erscheinen, alle Völker um sich versammeln und eine allgemeine Ausscheidung vornehmen (25, 31 ff.) nicht nach der Aehnlichkeit der äußeren Verhältnisse (24, 41), sondern nach Maßgabe der Verdienste. Das Urtheil bezieht sich vorzüglich auf das gegenseitige Verhalten, auf die Leistung oder Verweigerung von Liebesdiensten, der Lohn ist die Besitznahme des Reiches, das den Erwählten seit der Welt-Gründung bereitet ist, die Strafe Verweisung in das ewige Feuer, in die Gesellschaft des Teufels und seiner Engel.

Die planmäßige Anordnung, der wir im Matthäus-Evangelium begegnen, kann insoferne zur Bestätigung des bisher gewonnenen Resultates dienen, als sie uns enthüllt, wie der ganze Gang der evangelischen Geschichte geradezu auf die Gründung der katholischen Kirche abzielte. Auch wird Jedermann einsehen, daß eine allgemein durchgeführte Planmäßigkeit desto leichter sich erzielen läßt, je universeller der Zweck ist, welcher die ganze Anordnung beherrscht. Wir werden den Plan des Evangeliums, der genau dem im Leben Jesu selbst verwirklichten Plane entspricht, erst später besprechen. Hier wollen wir die Ansicht derjenigen, die im Gegensatze zu unserer Darstellung aus dem Matthäus-Evangelium einen particularistisch-judaisirenden, antipaulinischen Standpunkt herausfinden, einer genauern Prüfung unterziehen [1]). Es läßt sich

[1]) Die rationalistische Kritik unterscheidet im Evangelium einen doppelten Judaismus, einen exclusiven und einen freiern, und nimmt darum zu

leicht darthun, daß im ganzen Evangelium keine Spur von einer judaisirenden Tendenz zu finden ist, sondern, wie schon bemerkt wurde, gerade das Gegentheil sich herausstellt.

Eine einseitig judaisirende Tendenz könnte dem Matthäus-Evangelium nur dann zugeschrieben werden, wenn darin direkt oder indirekt gelehrt würde, daß die jüdische Abstammung den Eintritt in das Reich Christi bedinge oder doch wenigstens einen inneren Rangunterschied unter den Christen begründe, oder daß nicht der Glaube, sondern die Beobachtung des alttestamentlichen Gesetzes die Grundlage des Heiles in Christo bilde. Das ist nun aber keineswegs der Fall. Wir sehen aus den Berichten des Matthäus, daß die Abstammung von Abraham für sich betrachtet das Heil durchaus nicht sicher stelle, und daß andererseits die heidnischen Völker vom Eintritte in das Reich Gottes keineswegs ausgeschlossen seien, ja daß vielmehr die Juden als Volk des Reiches Gottes verlustig geworden und der Verwerfung anheimgefallen. Von einem nationalen Unterschiede unter den Bürgern des Reiches Gottes ist nirgends die Rede; überall tritt uns eine ohne Rücksicht auf äußere Unterschiede sich vollziehende Ausscheidung entgegen. Allerdings wird im Matthäus-Evangelium berichtet, daß Jesus insoferne die Israeliten bevorzugte, als er zuerst ihnen die Heilsbotschaft antrug; aber sollte der Evangelist das Verhältniß des Volkes der Offenbarung und der alttestamentlichen Heilsordnung zum Christenthum vielleicht anders darstellen als es dem Willen Gottes gemäß war? Wird es in andern Büchern der hl. Schrift und namentlich bei Paulus nicht ebenso aufgefaßt? Israel ist der Träger der Verheißungen (Röm. 9, 4 vgl. Ap. Gesch. 2, 39), es steht zu Gott im Verhältniß der Adoption, es hat eine gewisse Anwartschaft auf die Segnungen des messianischen Reiches, indem nämlich Christus den Verheißungen gemäß unter den Israeliten erschien, unter ihnen und zu ihrem Heile seine göttliche Thätigkeit entfaltete, während die Heiden aus Barmherzigkeit zur Theilnahme an den messianischen Segnungen berufen sind (Röm. 15, 8 ff.). Christus wird demnach ausdrücklich minister circumcisionis (*διάκονος*

---

verschiedenen Bearbeitern ihre Zuflucht; so Baur, Krit. Untersuchungen, Köstlin, Synopt. Evang., Schwegler, Nachapost. Zeitalter, und besonders Hilgenfeld, Einleitung u. s. w.

περιτομῆς ibid.) genannt; von Israel mußte das Heil ausgehen, in Israel wirkte der Messias persönlich, aus Israel wurden die Apostel gewählt, selbst Paulus nicht ausgenommen, der vorzugsweise als Apostel der Heiden fungirte. Die Berufung der Heiden wird nicht blos in den Evangelien, sondern auch in den Briefen Pauli und der Ap. Gesch. so dargestellt, daß sie in gewisser Hinsicht als Folge des Unglaubens der Israeliten, der an erster Stelle Berufenen, erscheint. Paulus sagt den Heidenchristen geradezu: „Ihr habt Barmherzigkeit erlangt wegen ihres (der Juden) Unglaubens" (Röm. 11, 30 vgl. Ebend. VV. 11. 15.). Als er in der Synagoge zu Antiochien in Pisidien großen Widerspruch von Seite der Juden erfuhr, erklärte er ihnen: „Euch mußte vorerst das Wort Gottes verkündet werden; weil ihr aber dasselbe zurückweiset und euch des ewigen Lebens unwürdig erachtet, nun denn, so wenden wir uns an die Heiden" (Ap. G. 13, 46.). Die Heidenchristen werden als Wildlinge bezeichnet, die gegen die Natur dem edlen Oelbaume eingefügt werden (Röm. 11, 17. 24); sie sind aus der Ferne, aus der Fremde herbeigeführt (Ephes. 2, 17).

Es ist unbegreiflich, wie man zwischen den Aussprüchen Jesu über seine Mission an die Juden und den Stellen, die auf die Berufung der Heiden Bezug haben, einen Widerspruch finden kann. Jene war gegenwärtig, diese zukünftig. Man beachte nur das Zeichen des Propheten Jonas, mit dem Jesus zu wiederholten Malen den Juden drohte (Matth. 12, 39; 16, 4); erst nach dem Tode und der Auferstehung sollte die Botschaft des Heiles thatsächlich den Heiden gebracht werden, während die Synagoge bei der Verurtheilung Jesu definitiv ihre Ansprüche verwirkte.

Daß die Verpflichtung des mosaischen Gesetzes durch Christus aufgehoben sei, wird allerdings nirgends ausdrücklich bemerkt; aber ist es bei den übrigen Evangelisten vielleicht anders? Christus hat überhaupt nicht alles umständlich erklärt; er hat manches nur auf verschiedene Weise mehr oder weniger deutlich angedeutet, die Vermittelung des richtigen Verständnisses aber und die weitere Entwickelung der Wirksamkeit des hl. Geistes überlassen. So war es auch in Bezug auf den besprochenen Punkt. Wir finden aber bei Matthäus nicht weniger Andeutungen als bei den andern Evangelisten, woraus die Abolirung des mosaischen Ceremonialgesetzes und der alttestamentlichen Institutionen ganz nothwendig sich ergab.

Da Christus auf Petrus eine neue Kirche gründete (16, 18) und die Apostel als Vorsteher derselben mit einer allumfassenden Binde- und Lösegewalt ausstattete (16, 19; 18, 18), da er die nationale Verwerfung über das Judenvolk aussprach (CC. 19 ff.) und den Untergang Jerusalems sowie die Zerstörung des Tempels verkündete (C. 24), da er mit seinen sittlichen Forderungen über das mosaische Gesetz hinaus ging (CC. 5 ff.), die mosaische Anordnung bezüglich der Ehescheidung aufhob (5, 31 f.; 19, 8 f.) und sich als Herrn über den Sabbath erklärte (12, 8), da er ohne Rücksicht auf die mosaischen Reinigungsgesetze die Gewalt, Sünden zu vergeben, sich beilegte (9, 6) und einen neuen Opfercult einsetzte (26, 26 ff.), da er endlich die Apostel an alle Völker sandte und ohne Erwähnung der Beschneidung nur den Auftrag ertheilte, sie zu taufen, und zwar im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, und ganz selbständig vermöge der von Christus ertheilten Gewalt sie zu lehren und zu regieren: zeigte er doch deutlich genug, daß eine ganz neue Ordnung der Dinge beginne und die alte Synagoge mit ihren Einrichtungen und Vorschriften ganz und gar abgethan sei. Hätte man nur allein den Schluß des Evangeliums gehörig zu würdigen verstanden, so wäre man gewiß nie auf den Gedanken gekommen, dem Evangelisten einen einseitig judaisirenden Standpunkt beizulegen. Es ist dieses Beginnen überhaupt um so merkwürdiger, je entschiedener im Matthäus-Evangelium gerade das verurtheilt wird, was den Judaisten in den Briefen des hl. Paulus am meisten zur Last gelegt wird. Sie zeichneten sich aus durch ihren hochmüthigen und eigennützigen Lehrdünkel; sie legten das Hauptgewicht auf äußere Observanzen; sie beanspruchten nationale Bevorzugung und wollten ganz im Widerspruch mit der von Christus gesetzten Ordnung (Mtth. 16, 18; 18, 18; 28, 18 ff.) überall herrschen, das Sektenwesen fördern und so die eine, innig geeinte Kirche, die bei Matthäus so sehr in den Vordergrund tritt, gerade zur Unmöglichkeit machen. Man durchgehe nun flüchtig das Matthäus-Evangelium, und man wird beinahe auf jeder Seite das Verdammungsurtheil über die erwähnten judaistischen Lieblingsideen, Lieblingspläne, und Lieblingsgewohnheiten ausgesprochen finden.

Die Bedingungen des innern Gnadenlebens treten bei Matthäus, weil er mehr die sociale Seite berücksichtigt, allerdings nicht so deutlich hervor, wie bei Lukas, aber doch immerhin deutlich genug.

Die Parabel vom Hochzeitsmahle (22, 2 f.) genügt allein schon, um über die im Galaterbriefe bekämpfte judaistische Richtung den Stab zu brechen.

Worin sollte also die particularistische Tendenz des ersten Evangeliums sich kundgeben? Daß darin mehr Rücksicht genommen wird auf die messianischen Prophetien und die alttestamentliche Heilsökonomie kann doch nicht als Zeichen derselben betrachtet werden; denn das war durch die nächste Bestimmung des Evangeliums nothwendig gefordert. Auch Paulus hat, wenn er die Juden gewinnen wollte, seine Hauptsorge dahin gerichtet, ihnen zu beweisen, daß Jesus der im Gesetze verheißene Messias sei (Ap. Gesch. 9, 22; 17, 2 ff.; 28, 23); zudem hat das Verhältniß des alten Testamentes zum Christenthum eine universelle Bedeutung.

Wenn der Evangelist den Erlöser als Sohn Davids und Abrahams uns vorführt, denkt er nicht an eine nationale Verherrlichung seines Volkes; es ist dies, wie bereits gezeigt wurde, seiner Absicht, die sociale Seite der christlichen Religion an das Licht zu stellen, ganz entsprechend, und war zugleich wieder eine nothwendige Forderung der Rücksicht auf den nächsten Leserkreis, da die Juden überzeugt waren, daß der Messias aus dem Hause Davids stammen müsse (vgl. Matth. 12, 23; 22, 24; Mark. 11, 10 und die Parall.; Joh. 7, 42 ꝛc.). Das Verhältniß Christi zu David und Abraham hat überhaupt eine ganz besondere offenbarungsgeschichtliche Bedeutung; es müßte uns also wundern, wenn es nicht bei einem Evangelisten besondere Berücksichtigung fände. Uebrigens darf man nicht außer Acht lassen, daß dieses Verhältniß im Ganzen bei Lukas weit mehr hervortritt als bei Matthäus [1]), und daß Christus ebensowenig bei Matthäus als bei den übrigen Evangelisten sich jemals selber als Sohn Davids bezeichnet. Er nennt sich Sohn des Menschen, und erklärt bei einer Gelegenheit den Juden, daß der Messias nicht ein Sohn Davids sei (nämlich ausschließlich und in der Weise, wie es die Juden erwarteten) was Matthäus gleich den beiden andern Synoptikern ohne weitere Bemerkung mittheilt.

Man nimmt Anstoß an den Stellen über das Gesetz 5, 17 ff. und über die Bevorzugung Israels 10, 5. 15, 21 ff. Die Ant-

---

[1]) Vgl. Luk. 1, 32. 55. 13, 16. 16, 22 ff. 19, 9.

wort ist zum Theil bereits gegeben. Ich bemerke nur noch Folgendes. Die Erklärung Jesu bezüglich des Gesetzes bringt auch der „Pauliner" Lukas (16, 17). Gesetz und Propheten mußten erfüllt werden; sie wurden eben erfüllt durch die messianische Heilsordnung, auf die sie hinwiesen. Daher sagt auch Paulus, daß durch den Glauben das Gesetz nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätiget werde (Röm. 3, 31). Wie man auf die Erzählung von dem cananäischen Weibe (15, 21 ff.) sich berufen kann, um jüdischen Particularismus herauszudemonstriren, ist wieder ganz unbegreiflich. Warum bringt denn eigentlich Matthäus diese Erzählung? Offenbar nicht um zu zeigen, daß das Christenthum nur für die Juden bestimmt sei, sondern um an diesem Beispiele darzuthun, daß bei den Heiden größere Empfänglichkeit sich finde, als bei den Juden. Das war die Absicht des Herrn selbst, als er das Vertrauen des Weibes so strenge prüfte; das war gleichfalls die Absicht des Evangelisten; und darum hat er auch jene Prüfung so ausführlich geschildert [1]).

Der Instruktion für die Apostel Matth. 10, 5 stellt man die Aussendung der 72 Jünger Luc. 10, 1 ff. entgegen, um Lukas im Gegensatze zu Matthäus als universalistisch erscheinen zu lassen. „Der Universalismus erhellet vor allem aus der Erwählung der 70 Jünger X, 1, welche wie die Zwölfe für die Stämme Israels für die 70 Völker der Erde sind" [2]). Wir wollen auf die Bedeutung dieser Thatsache nicht eingehen, bemerken aber, daß die Sendung der Jünger nach dem Contexte zunächst offenbar den Israeliten galt. Das ergibt sich aus 10, 1 (die Jünger sollten dorthin kommen, wohin der Herr selbst zu kommen beabsichtigte), und aus der am Ende beigefügten Drohung, welche auf die Bevorzugung Israels Rücksicht nimmt und darnach die Größe der Verantwortung

---

[1]) Analog ist die Erzählung bei Joh. 4, 7 ff. Jesus begegnet dem samaritanischen Weibe anfangs allerdings sehr freundlich, um es zu einer Bitte zu veranlassen, was bei dem cananäischen Weibe nicht nothwendig war; kaum war aber das Bedürfniß geweckt und die Bitte über die Lippen gekommen, als er sogleich schonungslos den wunden Fleck berührte. Man muß übrigens auch in Betracht ziehen, daß die Samaritaner in einem nähern Verhältnisse zum Volke der Offenbarung standen, als die Cananäer.

[2]) De Wette, Einl. 5. Aufl. S. 162.

bemißt, während den Heiden eine nachsichtigere Behandlung in Aussicht gestellt wird [1]).

Auch die Bevorzugung Petri soll den judenchristlichen Standpunkt verrathen. Allein ist bei Lukas dieselbe vielleicht ganz übergangen? Ebenso gut, wie man behauptet, Lukas bringe nicht die Stellen, welche das Ansehen des Petrus begünstigen (Matth. 16, 17 ff. 10, 2 — das Wort πρῶτος), könnte man sagen, Matthäus übergehe die Stellen, welche das Ansehen des Petrus begünstigen (Luk. 22, 32; 24, 34), oder Lukas verschweige das, was das Ansehen dieses Apostels allenfalls herabdrücken könnte, wie die scharfe Zurechtweisung bei Matth. 16, 23. Uebrigens muß von selbst einleuchten, daß in einem Evangelium, das die Constituirung und Organisation der Kirche hauptsächlich berücksichtigt, die Einsetzung des Primates nicht übergangen werden konnte. Dagegen kann man als starken Beweis gegen das Vorhandensein judaisirender Tendenzen die Thatsache anführen, daß Matthäus die Bevorzugung, die nach 1 Cor. 15, 7 dem bei den Judenchristen in so hohem Ansehen stehenden Apostel Jakobus zu Theil geworden, ganz unerwähnt läßt [2]).

Es findet sich also nichts, was den gegen das Matthäus-Evangelium geschleuderten Vorwurf eines particularistischen, exclusiv jüdischen und antipaulinischen Standpunktes rechtfertigen könnte. Man kann vielmehr sagen, daß Matthäus im Vergleiche zu Lukas eher auf eine Zurücksetzung als auf eine Bevorzugung der Juden abzuzielen scheint. Lukas schildert uns die herrliche Frucht der alttestamentlichen Entwickelung in dem auserlesensten Theile des Volkes; er berichtet in der Kindheitsgeschichte, welche Aufnahme der Messias bei einigen erwählten Seelen in Israel gefunden (1, 38. 42 f. 2, 8 ff. 25 ff.); dagegen berichtet Matthäus, wie Christus nach seiner Geburt von den heidnischen Magiern aus weiter Ferne aufgesucht und angebetet wurde, während die Bewohner Jerusalems nichts weniger als eine empfängliche Stimmung zeigten, und das

---

1) Noch abgeschmackter ist die Behauptung, daß obige Stelle bei Lukas darauf abziele, den Glanz „der Zwölfe“ erblassen zu machen, besonders da die 72 Jünger später gar nicht mehr erwähnt werden.

2) Im Hebräer-Evangelium ist sie mitgetheilt, aber die ganze Erzählung verräth einen fremdartigen, dem Geiste der kanonischen Evangelien widerstreitenden Charakter.

fremde Egypten die hl. Familie eine Zeitlang beherbergen mußte. Bei Lukas erscheint das Reich Christi ganz auffallend als eine Verherrlichung Israels (1, 32. 54. 55. 68 ff. 2, 32.); er berichtet zugleich, daß der Herr den Jüngern ausdrücklich den Auftrag gab, ihre apostolische Wirksamkeit zum Heile der Welt in Jerusalem, Judäa und Samaria zu beginnen und somit eine gewisse Stufenordnung zu beobachten (24, 47. Ap. Gesch. 1, 8.). Deßgleichen unterläßt auch Paulus nicht, die Vorzüge Israels mit einer gewissen warmen Begeisterung hervorzuheben (vgl. bes. Röm. 9 u. 11), und bei der Verkündigung des Evangeliums wendet er sich immer zuerst an die Juden. Dagegen werden von Matthäus jene bei Lukas erwähnten Aussprüche mit Stillschweigen übergangen; er gedenkt auch nicht des Auftrages, den der Herr nach seiner Auferstehung den Aposteln in Jerusalem ertheilte und der eine gewisse Berücksichtigung dieser Stadt in sich schloß, sondern führt uns nach Galiläa[1]), wo Christus einfach die Weisung ertheilt, allen Völkern das Evangelium zu verkünden. Während er so gerade das übergeht, was als Auszeichnung Israels erscheinen könnte, ist er ausführlicher in der Schilderung der Jerusalem und den blinden Führern des Volkes angedrohten Strafgerichte, ohne wie Lukas (19, 41) der Thränen zu gedenken, die der Herr beim Anblicke der unglücklichen Stadt vergossen. Der Grund hievon kann kein anderer sein, als das Streben, seinen Landsleuten die falsche Sicherheit zu benehmen und sie gegen jenes Verderben zu verwahren, das später in den Auswüchsen der einseitig judaisirenden Richtung sich offenbarte.

Es pflegen auch manche katholische Bibelforscher als Beweis für die specifisch paulinische Richtung des Lukas-Evangeliums den Umstand anzuführen, daß Lukas wie Paulus von dem Gedanken an die universelle Bestimmung des Christenthums beseelt gewesen. Allein so wenig wir die besondere Beziehung des Evangelisten Lukas zu Paulus in Abrede stellen, so wenig können wir den erwähnten Umstand als Beweis dafür anerkennen. Denn die universelle Bestimmung des Christenthums tritt bei den übrigen Evangelisten und namentlich auch bei Matthäus nicht weniger deutlich hervor. Letzterer

---

[1]) Die auffallende Hervorhebung von Galiläa bei Matthäus konnte der judaisirenden Partei gar nicht willkommen sein, da sie ihren hauptsächlichsten Stützpunkt in Jerusalem suchte.

gedenkt allerdings nicht der Samariter, wie Lukas 9, 52 ff. 17, 11 ff.; allein abgesehen davon, daß die erste Stelle nur den Geist Christi charakterisirt, keineswegs aber die Wirksamkeit Christi unter den Samaritern, und noch weniger deren Empfänglichkeit hervorhebt, muß bemerkt werden, daß andererseits die Wirksamkeit Jesu zu Gunsten der Heiden bei Matthäus größere Berücksichtigung gefunden [1]).

Die Universalität des Matthäus-Evangelium steht somit außer Zweifel. Man kann dem Gewichte der angeführten Beweise nicht dadurch entgehen, daß man die universalistisch lautenden Stellen von den „judenchristlichen" ausscheidet und so das Evangelium aus heterogenen Quellen zusammenfließen läßt. Denn diese Scheidung ist ein willkürlicher Gewaltakt, der die einheitliche, planmäßige Anlage, den schönen Organismus des Evangeliums muthwillig zerstört [2]). Es beruht nur auf Mißverständniß, wenn man zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Stellen unterscheidet und darum

[1]) Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß der Paulinismus des Lukas, wenn man so sagen darf, durch Matthäus gewissermaßen ergänzt wird; denn der Völkerapostel hat das Werk der Erlösung auch von jener Seite beleuchtet, die wir im Matthäus-Evangelium vorwiegend in Betracht gezogen sehen. Die allseitigen Beziehungen der christlichen Religion zur Natur und Geschichte, die Rathschlüsse der göttlichen Vorsehung, die Bedeutung der Kirche, ihre Vorzüge, ihr Verhältniß zu Christus, die kirchliche Auktorität, die kirchliche Gemeinschaft — alles dies wird von Paulus in solcher Weise dargelegt, daß wir seine Briefe in vielfacher Hinsicht so zu sagen als einen Commentar zum Evangelium des hl. Matthäus betrachten können.

[2]) Keim verwirft den Versuch, zwischen Reden und Thaten zu scheiden, als „eine Theorie, deren mechanische Flachheit das organische Leben dieses Evangeliums tödtlich beleidigt und welche unter der Hand ihrer Schöpfer sich selbst wieder auflöst" Leb. Jesu, 1. S. 57. Aber mit Unrecht findet er den Theilungsversuch der Tübinger Schule (in der Person Baur's, Schwegler's, Hilgenfeld's), welche nach Standpunkten scheidet, annehmbarer. „Dem Organismus des Buches scheint er eher nützliche als bedrohliche Dienste zu weihen, indem er Begriffswelten, welche sich fliehen, zur säuberlichen Scheidung hilft; und ist's nicht wirklich so, daß wir auch schon über das Verbot der Heidenpredigt neben dem Gebot derselben, über die huldigenden Magier neben dem Messias der Juden, über den Hauptmann von Kaparnaum neben der Kananäerin uns verwundert haben?" Ebend. Das Verbot der Heidenpredigt bezieht sich auf die Ankündigung

zwei sich fliehende Begriffswelten vertreten findet. Man kann z. B. nicht sagen, daß das Evangelium judenchristlich anfange, weil es Jesus als Sohn Davids einführt, und heidenchristlich ende, weil es mit dem Auftrage, allen Völkern das Evangelium zu verkünden, schließt. Denn daß der Messias aus dem Hause Davids stammte, war nicht zufällig, und hatte für alle Gläubigen seine Bedeutung, mochten sie aus den Juden oder aus den Heiden hervorgegangen sein. Als Sohn Davids herrscht er über die Völker, und als Herrscher über die Völker erfüllt er die dem Hause Davids und Abraham dem Vater vieler Völker (1 Mos. 17, 4) gegebenen Verheißungen. Paulus bringt im Eingange des Römerbriefes seinen Beruf als Völkerapostel in unmittelbare Verbindung mit der Beziehung des Evangeliums zu den Propheten und der davidischen Abkunft Christi (Röm. 1, 2. 3. 5.) und bezeichnet alle Christen gleichmäßig als Kinder Abrahams, indem er bemerkt, daß durch die Gerechtigkeit des Glaubens die dem Patriarchen gegebene Verheißung, der Vater vieler Völker zu werden und die Erbschaft der Welt zu erlangen, sich erfüllen sollte. Man lese Röm. 4, 11 ff. und man hat die vollständigste Erklärung des vermeintlichen Doppelcharakters, den man im ganzen Evangelium, und insbesondere in dem Verhältnisse des Einganges zum Schlusse finden will. Man könnte überhaupt in den Briefen Pauli mit demselben Recht oder Unrecht eine Ausscheidnng vornehmen, wie in unserem Evangelium; der Unterschied besteht nur darin, daß der Evangelist persönlich ganz zurücktritt und nur die von ihm berichteten Reden und Thatsachen sprechen läßt, während Paulus seine eigene Auffassung ausführlich entwickelt.

---

des Herannahens des Reiches der Himmel (10, 7) vor seiner Gründung, das Gebot auf die Ausbreitung des bereits gegründeten Reiches nach der Auferstehung. Die Magier haben ihre Huldigung eben dem König der Juden (2, 2) dargebracht. Der Hauptmann von Kapharnaum und die Kananäerin veranschaulichen dieselbe Wahrheit, die außerordentliche Empfänglichkeit der Heiden. Das organische Leben des Evangeliums wird durch diese Art von Ausscheidung eben so tödtlich geschädigt, wie durch jene andere; sie trifft gerade den Geist, das eigentliche Leben des wunderbaren Buches. Keim will übrigens seinerseits den Ausscheidungsversuch auf ein bescheideneres Maß zurückgeführt sehen, und gesteht offen, daß die gewaltsamen Scheidungsversuche der Tübinger Schule mißlungen seien.

Aus diesen Bemerkungen ergibt sich das Urtheil über alle Stellen, die man als judenchristliche den heidenchristlichen gegenüberstellt. Man wird die Verheißung 8, 11 ebenso judenchristlich finden, wie heidenchristlich, weil die zu berufenden Heiden mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreiche zu Tische sitzen werden; man wird umgekehrt die Verheißung, daß die Apostel auf zwölf Stühlen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden, (19, 28) ebenso heidenchristlich wie judenchristlich finden, weil die Apostel Stammväter des neuen Israels sind, dem auch die Heidenchristen eingebürgert werden, als „Hausgenossen Gottes erbauet auf der Grundveste der Apostel und der Propheten" (Eph. 2, 20).

Die einheitliche Oekonomie des Evangeliums ist so auffallend, daß selbst die Gegner nicht umhin können, ihr unwillkürlich Zeugniß zu geben. „Auch die Vertreter des Dualismus oder einer Mehrheit von Quellen", bemerkt mit Recht Schanz[1]), „kommen bei aller Zersetzung des einheitlichen Werkes und Zerpflückung der schönen Redecompositionen schließlich doch zur Ansicht, daß unser Evangelium von einem einheitlichen Gedanken beherrscht ist". Wir können darum auch jenen nicht beistimmen, die, wie Nippel in seiner Schrift über das Matthäus-Evangelium, da das Reich Christi mehr und mehr den Heiden sich zuzuwenden beginnt, Matthäus selbst neue Ueberarbeitungen vornehmen lassen, um den der Heidenbekehrung günstigen Aussprüchen Jesu zu ihrem Rechte zu verhelfen[2]). Es ist allerdings wahr, daß die Apostel anfangs Scheu trugen, sich an die Heiden zu wenden; sie mußten erst durch den Geist Gottes in die vollständige Erfassung des Auftrages Christi eingeführt werden. Das geschah jedoch sehr bald (Ap. G. 10, 34 ff.); auf dem Apostelconcil wurde nicht die Frage über das Recht der Zulassung von Heiden zum Christenthum, sondern nur über die Bedingungen derselben verhandelt. Wir haben also keinen Grund, zu einer solchen Hypothese unsere Zuflucht zu nehmen. Nur das Eine kann uns auffallend erscheinen, daß im Matthäus-Evangelium von dem Vorrechte der Juden, vermöge dessen das Evangelium zuerst

[1]) Die Kompos. des Matth.-Ev. S. 28.

[2]) Auch Schegg glaubt, daß Matthäus eine Ueberarbeitung seiner ursprünglichen Evangelienschrift vorgenommen, jedoch aus einem anderen Grunde. Leben Jesu I. S. 9 f.

ihnen verkündet werden mußte, nach der Auferstehung keine Erwähnung geschieht. Dieser Umstand wird, wie wir hoffen, bei der Rechtfertigung der zweiten von uns aufgestellten Behauptung, daß nämlich im Matthäus-Evangelium der doktrinelle Zweck das apologetische Interesse überwiegt, eine ganz befriedigende Erklärung finden.

Daß dem ersten Evangelium eine apologetische oder apologetisch-polemische Tendenz zu Grunde liege, ist eine vielverbreitete Ansicht. Wenn wir diese Meinung bekämpfen, kann es nicht unsere Absicht sein, die apologetische Färbung des Evangeliums ganz zu leugnen. Die Messiaspredigt konnte unter den mit falschen Vorstellungen aller Art und mit Vorurtheilen gegen Jesus angefüllten Palästinensern der apologetischen Wehr nicht entrathen; war also das Evangelium auch nur ein schriftliches Denkmal der ursprünglichen Katechese, so mußte es Apologetisches in sich aufnehmen. Die Frage ist nur diese, ob speciell ein apologetischer Zweck die Abfassung der Evangelienschrift veranlaßte, oder ob wenigstens die apodiktische Unterweisung dem Zwecke der Vertheidigung als dem Hauptzwecke sich unterordne. Unter denen, welche diese Frage bejahen zu müssen glauben, sei besonders Aberle erwähnt, der mit Bezugnahme auf Justin (Dial. c. 108) nachzuweisen suchte, Matthäus habe eine Vertheidigungsschrift gegen ein Circularschreiben des jüdischen Synedriums zu verfassen beabsichtigt, um die darin enthaltenen Verleumdungen zu widerlegen [1]). Wir können diese scharfsinnige Hypothese, die Aberle's Schüler und Amtsnachfolger Schanz jüngst wieder näher zu begründen suchte [2]), nicht acceptiren. Wir wollen nicht leugnen, daß Matthäus die von den christusfeindlichen Juden ausgestreuten Lügen und Verleumdungen berücksichtigt; aber es scheint uns nicht richtig, daß die Absicht, denselben entgegen zu treten, allein oder hauptsächlich ihn zur Abfassung des Evangeliums bestimmt habe. Diese Annahme hat für's Erste kein geschichtliches Zeugniß für sich, sie widerstreitet vielmehr der alten Ueberlieferung, die in dem Evangelium die schriftliche Fixirung des apostolischen Unterrichtes erblickte. Sie läßt sich dann weiter schwer vereinbaren mit der umfassenden und großartigen Oekonomie des

---

[1]) Tüb. Quartalschr. 1859. 4. H. S. 567 ff.

[2]) A. a. O. S. 33 ff.

Buches und der streng objektiven Haltung des Verfassers; das Matthäus-Evangelium trägt fürwahr seinen universellen Zweck an der Stirn geschrieben; es hat als Document der Katholizität in seiner Haltung verhältnißmäßig eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Briefe des hl. Paulus an die Römer. Sie stimmt überhaupt nicht zur Beschaffenheit des Inhaltes; viele Parthien haben zwar eine außerordentliche Wichtigkeit für das christliche Leben, lassen aber nicht die geringste Beziehung zu dem in Frage stehenden Zwecke an sich entdecken. Was aber den Ausschlag gibt, ist die Thatsache, daß von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet manches nicht blos überflüssig, sondern geradezu zweckwidrig erscheint. Wozu sollten z. B. in diesem Falle gerade jene Thatsachen so ungeschmückt in den Vordergrund gestellt werden, welche den Juden am gehässigsten waren und ihren Widerstand am meisten herausforderten, wie die Zerstörung der Stadt und des Tempels, die Bevorzugung Galiläa's, die Sendung der Apostel an alle Völker ohne Rücksicht auf Israels Vorrechte? Warum werden die etwas versöhnenden Momente, die wir bei Lukas finden, wie z. B. die Parabel vom verlornen Sohne, ganz übergangen? Die Lügen des Synedriums, die wir bei Matthäus (28, 12 ff.) erwähnt finden, bezogen sich auf die Auferstehung; war es nun dem Evangelisten vorzüglich um Widerlegung der ausgestreuten Lügen zu thun, so bleibt es unerklärlich, warum er sich mit dem einfachen Berichte über die Engelerscheinung, die den Frauen zu Theil geworden, begnügte und die Erscheinungen des Auferstandenen, deren Zeugen die Apostel noch in Jerusalem waren, ganz überging. Die Zweifelsucht der Jünger wird bei den andern Evangelisten (Mark. 16, 14. Luk. 24, 13 ff. 37 ff. Joh. 20, 25 ff.) in der Weise berichtet, daß sie zur Bestätigung des Glaubens an die Auferstehung beiträgt. Matthäus hingegen berichtet ganz summarisch: „Einige aber zweifelten" (28, 17). Dieser so sorglos hingeworfene Beisatz steht zum apologetischen Interesse gewiß in keiner Beziehung; er ist überhaupt nur dann erkärlich, wenn Matthäus für einen Leserkreis schrieb, in welchem die Kunde von der Auferstehung und ihren vielen Zeugen noch so ungeschwächt fortlebte, daß man es mit Paulus (1 Cor. 15, 3 ff.) unvernünftig finden mußte, an der Wahrheit der Thatsache zu zweifeln.

Diese Beweise erschüttern nicht blos die Hypothese, daß die Lügen des Synedriums die Abfassung des Evangeliums veranlaßten,

sondern sie zeigen im Allgemeinen, daß demselben keine vorwiegend apologetische Tendenz zu Grunde liege. Das Hauptziel ist die Instruktion. Das läßt sich auch durch andere Gründe ziemlich sicher erweisen. Der Bericht über die Bergpredigt hat offenbar nicht den Zweck, blos eine günstige Meinung von der Sittenlehre Christi hervorzurufen; er will vielmehr die Aneignung und Ausübung derselben allen Gläubigen empfehlen; und in eben dieser Absicht werden auch in den spätern Kapiteln die im Reiche Christi geltenden übernatürlichen Grundsätze dargelegt. Die Thatenberichte mit den sie begleitenden Citaten aus der hl. Schrift sollen gleichfalls nicht allein zeigen, daß Jesus der Messias ist, sondern auch, wie er der Messias ist; sie zeichnen das wahre Messiasbild, wie es an Jesus offenbar geworden, um die Leser gegen eine falsche Auffassung der Messiasidee zu verwahren. Man behauptet mit Unrecht, daß der Evangelist vorzüglich Bedenken zerstreuen und den Anstoß beschwichtigen wolle [1]). Warum läßt er im wahren Messiasbilde gerade jene Züge so auffallend hervortreten, welche mit dem messianischen Zerrbilde, wie es der engherzige jüdische Nationaldünkel entworfen hatte, am meisten contrastiren? Warum trifft er nicht eine andere Auswahl, die der Schwäche der palästinensischen Leser mehr Rechnung trägt und mit Zurückdrängung der den Juden anstößigen Seiten vorzüglich jene hervorsucht, welche den Anstoß zu beseitigen geeignet sind? Er ist z. B. weit mehr darauf bedacht, das Kreuz recht zu enthüllen, als das scandalum crucis zu heben, indem er bei der Schilderung der Kreuzigung nur der Verlassenheit und des Schmerzensrufes gedenkt und auch die Erklärungen, die Christus selbst

---

[1]) So unter Andern Keim. Er schreibt: „So ist der Zweck des Evangeliums ein apologetischer, seine Adresse geht . . . an die Juden, aber auch . . . an die Judenchristen, „denen das Herrliche des Lebens Jesu gezeigt, der Anstoß beschwichtigt werden soll. . . . Insbesondere aber will gezeigt werden: er ist von Gott durch Zeichen jeder Art bewiesen und er ist der Messias trotz der Schlagschatten seiner Geschichte, trotz seiner freien Gesetzlichkeit, trotz seines Bruchs mit dem Volk, den das Volk nach der alten Prophezeiung selbst herbeiführte, und trotz seines Todes; die letzten Wolken wird die Wiederkunft zerstreuen, wenn er als Retter Jerusalems kommt und neben den harrenden Gläubigen ganz Israel sich um ihn sammelt" A. a. O. S. 52. Wozu in diesem Falle der ausführliche Bericht über das Universalgericht, der jede Bevorzugung Israels ausschließt?

nach der Auferstehung bezüglich der Bedeutung des Leidens gegeben Luk. 24, 26. 27. 45 f.) übergeht.

So ergeben sich manche Unzukömmlichkeiten, wenn wir in der Evangelienschrift eine Apologie finden wollen; betrachten wir sie dagegen mit den Vätern einfach als Ersatz der mündlichen Instruktion, so erklärt sich alles ganz ungezwungen. Wir begreifen, warum sie die Geheimnisse des Reiches Gottes und seine Forderungen so ausführlich darlegt; wir begreifen auch, warum sie gerade diese und keine andere Auswahl trifft, wenn wir uns nur die Verhältnisse der ersten Leser recht vergegenwärtigen. Die schroffen Gegensätze, die im Judenthume damals sich offenbarten, einerseits die Neigung zum Libertinismus und Antinomismus, andererseits das starre Festhalten am äußern Buchstaben und an unfruchtbaren Observanzen ohne inneren sittlichen Gehalt, konnten auch den neuen Christen gefährlich werden; sie verschwanden nicht von selbst, sie mußten überwunden werden; daher die ausführliche Darlegung der Weherufe gegen das blinde Pharisäerthum und seine Verkehrtheiten; daher die nachdrückliche Mahnung, nicht etwa alles Bestehende zu verwerfen (5, 17 f.) und dem Libertinismus zu fröhnen, sondern eine höhere Fortbildung, eine übernatürliche Regeneration des religiös-sittlichen Lebens anzustreben; daher die beständige, jede Rücksicht und Nachsicht verleugnende (16, 23 ff.) Mahnung zur Selbstverleugnung und Kreuztragung, um so dem Egoismus und den irdischen Bestrebungen, wovon alle Parteien in verschiedener Weise beherrscht wurden, wirksam entgegen zu treten.

Noch gefährlicher waren der neuen Christenschaar die steigende nationale Erregtheit, der volksthümliche Zauber, den die alte Hauptstadt mit ihrem Tempel, ihrer Priesterschaft, ihrem Opferdienst ausübte, und der von blendenden irdischen Messiashoffnungen getragene und gehobene jüdische Zelotismus, sammt der Verachtung und den Verunglimpfungen, denen die armen Christengemeinden in ihrer Verbrüderung mit den auswärtigen, aus dem Heidenthum hervorgegangenen Gläubigen ausgesetzt waren. Daraus erklärt sich die Ausmalung des zu jenem Zelotismus in diametralem Gegensatz stehenden Messiasbildes (3, 13 ff.; 11, 25 ff.; 12, 15 ff.), die Hervorhebung der aus Armuth, Leiden und Verfolgungen entspringenden wahren Glückseligkeit, die Hinweisung auf die Beziehungen des Christenthums zu den Fremden (2, 1. 15. 27, 7; auch die

Frauen im Stammbaume deuten zum Theil darauf hin), die Erwähnung der Anknüpfungspunkte, welche das Heidenthum bot, und überhaupt alles, was auf die Berufung der Heiden Bezug hat; daraus erklärt sich weiter, warum dies Evangelium mehr, als die übrigen, Rechenschaft gibt über den Untergang der Synagoge, und deutlicher zeigt, daß das Volk als solches verworfen sei; warum es von Jerusalem hinweg nach Galiläa führt, ohne auch nur des Vorrechtes zu gedenken, das Jerusalem bezüglich der Evangelisation der Zeit nach genießen sollte (Luk. 24, 27), warum es die angedrohte Katastrophe so ausführlich schildert, um jede Hoffnung auf Jerusalem abzuschneiden; warum es die Pflicht gänzlicher Losschälung und über alle Familienrücksichten hinwegsehender Ausscheidung an's Herz legt und einerseits der furchtbaren Blutschuld und des alten (24, 32. 35) und neuen (27, 25) Fluches gedenkt, der auf dem Volke lastet, andererseits aber die Segnungen der allumfassenden christlichen Gemeinschaft mit ihrer Verklärung beim letzten Gerichte in Erinnerung bringt; daraus erklärt sich endlich, warum es den der Kirche schuldigen Gehorsam, sowie die selbständige, unantastbare, von Ort und Zeit unabhängige, allumfassende Auktorität der Apostel so hervorhebt, warum es, mit einem Worte, die Konstituirung des Katholizismus als Haupt-Thema behandelt [1]).

Der stetige Rückblick auf den alten Bund steht damit nicht in Widerspruch; denn abgesehen davon, daß das alte Testament auf den Katholizismus hinzielte, mußte der Evangelist um so sorgfältiger darthun, daß das Christenthum wirklich im Bunde der Väter wurzele und die Erfüllung der auf Israel ruhenden göttlichen Verheißungen sei, je rückhaltsloser und unumwundener er die Thatsache kundthat, daß es dem Willen des göttlichen Stifters gemäß seinen Gang zu den verhaßten Völkern des Erdkreises genommen. Wir sehen also, wie einfach alle Schwierigkeiten sich lösen, wenn wir

---

[1]) Wir wollen damit nicht sagen, daß diese mehr particuläre Rücksicht Matthäus vorzugsweise zum Herolde der Katholizität gemacht habe. Es war vielmehr derselbe Tiefblick, der auch den hl. Paulus mit Rücksicht auf die von Ewigkeit vorbereiteten und in der Fülle der Zeit sich enthüllenden Geheimnisse der universellen Wiederherstellung und Vereinigung, der Berufung der Heiden, der Natur und Bedeutung der Kirche, mit solcher Bewunderung erfüllte (Ephes. 1, 3 ff. Col. 1, 12 ff.).

mit den Vätern festhalten, daß der Verfasser durch seine Evangelienschrift nichts anderes beabsichtigte, als eine Besiegelung des bereits mündlich ertheilten Unterrichtes über die Geheimnisse des Reiches Gottes, jedoch in der Weise, daß er dabei vorzüglich die Katholizität berücksichtigte.

Dieses Ergebniß trägt nach unserem Dafürhalten nicht wenig bei zur Bestätigung des kirchlichen Zeugnisses über die Person des Verfassers. Es wären gewiß manche Einwendungen gegen die Einheit und Authentizität des Evangeliums niemals erhoben worden, wenn man den Zweck des Evangeliums recht erfaßt und seine Beziehungen zu Matthäus zu würdigen verstanden hätte. Matthäus war wie jeder Apostel mit Liebe zu seinem Volke erfüllt, und er bewies diese Liebe thatsächlich durch die Wirksamkeit, die er als Apostel unter seinen Landsleuten ausübte. Es ist also erklärlich, daß er den Messias in seiner Beziehung zu Israel und dessen Erwartungen auffaßt. Er war aber in jeder Beziehung das Gegentheil vom engherzigen Pharisäismus, der von Eigendünkel und Habsucht befangen, den Heiden das Heil mißgönnte und seinerseits es hartnäckig zurückwies; von Natur aus zu freisinnig, wie seine frühere Stellung beweist, hatte er in hochherziger Weise auf seine einträgliche Erwerbsquelle verzichtet, um in Armuth und Entsagung dem Herrn zu folgen, und bei dieser Gelegenheit ebenso die herzlose Splitterrichterei des Pharisäerthums an sich erfahren, als er selbst im Gegensatze zu derselben vielen Publikanen und Sündern die Gelegenheit, mit dem göttlichen Seelenarzt zu verkehren, vermittelte (9, 9 ff.). Ist es nicht gerade dieses Verhältniß, das im ganzen ersten Evangelium, in der Person und Handlungsweise des Erlösers, seiner huldvollen Herablassung und Erbarmung, besonders aber in der Forderung gänzlicher Losschälung von Seite der Jünger, in dem Kampfe gegen das Pharisäerthum, in der Berufung der Heiden u. s. w. sich spiegelt? Keinem Apostel konnten Natur und Gewohnheit die Erfassung der Worte Christi, welche auf die Bekehrung der profanen Heidenwelt Bezug hatten, weniger Schwierigkeit bereiten als dem ehemaligen Zöllner Matthäus, der die Erbarmungen des Herrn im vollsten Maße an sich selbst erfahren hatte. Man begreift auch, wie er, vom menschlichen Standpunkte aus die Sache betrachtet, sich veranlaßt fühlen konnte, der entwertheten Synagoge so nachdrücklich die Auktorität der Apostel und die Herrlichkeit der christ-

lichen Gemeinschaft entgegenzusetzen. Denn die Glaubensboten, die in Palästina thätig waren, wie unter andern Matthäus, fühlten am meisten den Antagonismus der jüdischen Behörden, und die Gefährlichkeit ihres Ansehens, das nur durch richtige Würdigung der apostolischen Auktorität und der kirchlichen Vollgewalt neutralisirt werden konnte. Auch der Umstand, daß im Evangelium nur des allgemeinen Auftrages, allen Völkern das Evangelium zu verkünden, ohne specielle Berücksichtigung der Juden, gedacht wird, erklärt sich sehr leicht aus den Verhältnissen des Apostels Matthäus; denn daß die einzelnen Israeliten von den Segnungen des Evangeliums nicht ausgeschlossen seien, brauchte er wahrlich nicht zu erwähnen, da er unter ihnen persönlich gewirkt hatte und für die Gläubigen seine Schrift verfaßte; umgekehrt aber war es schon an und für sich durchaus nothwendig, auf die allgemeine Bestimmung des Christenthums hinzuweisen; und insoferne Matthäus, wie die Alten berichten, das Evangelium schrieb, als er Palästina zu verlassen und anderswo seine Wirksamkeit zu entfalten gesinnt war, kam noch ein besonderer Grund dazu, auf die allgemeine Mission der Apostel hinzuweisen. Endlich verlieh das Ansehen, das Matthäus sich erworben hatte, ihm so zu sagen ein eigenes Recht, die Verwerfung des Volkes offen darzulegen. Es ist zum Theile wohl nur diesem Ansehen zuzuschreiben, daß das Evangelium trotz jenes offenen Zeugnisses bei den Hebräern so in Ehren stehen konnte. Sie wollten das Vermächtniß des Apostels, der unter ihnen gewirkt hatte und eine solche Verehrung und Liebe genoß, nicht verwerfen, wiewohl ein Theil, dem Geiste des Evangeliums entfremdet, es nicht über sich brachte, dasselbe unverfälscht zu bewahren.

Der Pragmatismus, der im Evangelium zu Tage tritt, und alles, was bisher über den Zweck desselben bemerkt wurde, vollkommen bestätigt, soll im folgenden Artikel kurz besprochen werden.

Lichtpunkte im Dunkel des 10. Jahrhunderts.

Von A. Kobler, S. J.

Unstreitig gehört das 10. Jahrhundert mit zu den traurigsten Perioden der Kirchengeschichte, wenn auch Cardinal Baronius vielleicht darin zu weit gegangen, daß er jenes Jahrhundert als das eiserne vorzugsweise bezeichnet hat, indem er die Schattenseiten desselben zu sehr in's Auge faßte und sein Urtheil nach den allerdings höchst traurigen politischen sowohl, als kirchlichen Verhältnissen Italiens bildete. In der That war hier die chaotische Verwirrung, welche überhaupt den gänzlichen Zerfall und die Auflösung des Karolingerreiches überall begleitete, bis zu einem Punkte gediehen, daß man auf die Wiederherstellung geregelter Ordnung wohl für lange Zeit verzichten mußte. Durch mehr als ein halbes Jahrhundert war der apostolische Stuhl wie zum Spielball der tuscischen Partei geworden; mehrere Päpste starben im Gefängnisse, oder geradezu eines gewaltsamen Todes; die besten Päpste waren nicht im Stande, besonders bei ihrer gewöhnlich kurzen Regierungszeit, irgend größeren Einfluß zu üben, und selbst als Otto d. Gr. Ordnung zu schaffen suchte, geriethen Anfangs die Dinge durch Mißgriffe und Mißverständnisse fast in noch größere Verwirrung, als sie schon waren. Dazu kamen die verheerenden Züge der Ungarn vom Norden her, die bis zu den Mauern von Rom vordrangen, während im Süden die Saracenen ihre Greuel verübten, und so das Elend vermehrten, welches die beständigen Fehden der Adelsfaktionen ohnehin schon im reichlichsten Maße über die unglückliche Halbinsel und namentlich über Rom brachte. Es bedarf wahrlich nicht der gemeinen Schmähsucht und der boshaften Verleumdungen

eines Luitprand, um von den Zuständen Italiens im 10. Jahrhundert ein recht düsteres Bild entwerfen zu können. „Rom und Italien", sagt Luden, „waren unglücklich genug: es ist nicht nöthig, das Gemälde des Jammers noch mit einem Schmutze zu bewerfen, welchen ein einziger Mann, und ein solcher bereitet hat" [1]).

Nicht viel erfreulicher sah es wenigstens in der ersten Hälfte jenes Jahrhunderts in Deutschland und in den übrigen Theilen des einstigen Reiches Karls d. Gr. aus. Das Faustrecht mit all' seinen Ungesetzlichkeiten, die Einfälle und Raubzüge der Normannen, der Slaven und Ungarn brachten Verheerung und namenloses Elend über die schönsten und blühendsten Provinzen und bei dem Mangel an Einsicht und Entschiedenheit derer, welche die Frevler hätten züchtigen und die Guten hätten unterstützen sollen, wurde die Anarchie und damit auch das sittliche Verderben immer allgemeiner. Daß bei dieser Auflösung aller socialen Ordnung auch die Kirche litt, ist leicht begreiflich. Bisthümer und Abteien wurden mit Männern besetzt, nicht wie sie aus freier Wahl hervorgehen konnten und sollten, sondern wie sie in gewissen Kreisen genehm waren, oder gierige Habsucht befriedigen konnten. Auch die Schulen in den Klöstern und die Klöster selbst geriethen in Verfall, nachdem sie im 9. Jahrhundert einen so herrlichen Aufschwung genommen, und Eifer für die Wissenschaft und Zucht und Ordnung kehrten in dieselben erst wieder zurück, als die politischen Wirren mehr geregelten Zuständen gewichen waren.

So wenig wohlthuend nun ein Blick auf die allgemeinen religiösen und politischen Verhältnisse des 10. Jahrhunderts ist, so wenig darf man übersehen, daß auch diese Zeit ihre Glanzpunkte hatte, und ganz richtig ist folgende Bemerkung eines neuern Historikers, wenn er sagt: „Von keiner Zeit gilt mehr als von der finstersten des Mittelalters die Behauptung, daß der harte Griffel der Geschichte in die ehernen Denktafeln fast nur wie ein Rachegeist das vollbrachte Böse oder geschehene Schreckliche eingräbt, über dem doch nicht das stille Wirken des guten Geistes vergessen werden sollte. Dieser war thätig und auf sehr nachhaltige Weise thätig in allen Ländern der abendländischen Christenheit, nicht entmuthigt, vielmehr gestählt durch die zahllosen Hindernisse und mannigfaltigen

---

[1]) Geschichte des deutschen Volkes, VII. 484.

Anfeindungen, und aus dem heißen Streite gingen jene vielen Heroen der Gottesfurcht und Tugend hervor, welche einem neuen glücklicheren Geschlechte die Bahn brachen. In Deutschland, einschließlich Böhmen bereitete sich Großes vor durch große Geister männlichen und weiblichen Geschlechtes; die meisten kennen wir nicht einmal dem Namen nach, aber ihre Riesenbauten werden uns nach wenigen Jahren vor Augen stehen. Und im Westen bis hin zu den Pyrenäen arbeiteten die geistigen Kräfte gleichsam unter dem Schutte der weltlichen Herrschaft noch erstaunlicher, wovon Zeugniß geben nicht bloß die nun bald ganz vom christlichen Glauben und Leben durchdrungenen Volksstämme der Friesen und Normannen an den Küsten der Nordsee, sondern vor allem zu erwähnen die von neuem Feuereifer entzündeten klösterlichen Institute"[1]). Wir wollen nun in den folgenden Blättern diesem Wirken des guten Geistes etwas nachgehen und wenigstens auf einige der vorzüglichsten Lichtpunkte in dem Dunkel des 10. Jahrhunderts hinweisen.

Um zunächst das politische Gebiet zu berühren, so tritt uns noch gleich am Eingang jener Periode die hehre Gestalt eines Alfred d. Gr. entgegen; er starb nämlich am 26. oder 28. October 901, „53 Jahre alt, in der Vollkraft seines Lebens, auf der Höhe seines Ruhmes, der Philosoph, der Dichter, der Klassiker, der Gesetzgeber, der Retter, der Liebling seines Volkes, der Feldherr in 56 Feldschlachten, eine große, reine und durch die Harmonie und den Adel ihres Wesens liebliche Erscheinung, der edelste König, der das Scepter Englands führte"[2]). Selbst der protestantische Historiker Lappenberg sagt von diesem König, „daß die Lehren der Vorwelt und älterer Freunde, daß die schmerzhafte, aber eine Natur wie die seine zum Nachsinnen fördernde Kränklichkeit, daß die Tage des Unglücks seinem Charakter eine nie oder selten erreichte Vereinigung des Helden und des Weisen gegeben haben"[3]). Wir dürfen uns nicht wundern, daß das Volk von England, welches Alfred in der verhältnißmäßig kurzen Zeit einer ungefähr 30jährigen Regierung aus tiefer Versunkenheit in moralischer sowohl als socialer Beziehung zu einer herrlichen Blüthe emporgehoben,

---

[1]) Damberger, synchron. Geschichte, IV. 541.

[2]) Dr. Weiß, Lehrbuch der Weltgeschichte, II. 649.

[3]) Geschichte von England, I. 349.

seinem großen Wohlthäter sich damit dankbar erwies, daß es sein Gedächtniß lange Zeit hindurch jährlich am 28. October wie das eines Heiligen beging, wenn auch die Kirche diesen Cultus nicht bestätiget hat. Dagegen hat sie denselben einem andern König von England zuerkannt, dem jungen und frommen Eduard II.

Reihen wir an diese beiden Könige von England eine Heldengestalt, Otto d. Gr., an, einen Herrscher, wie das heilige römische Reich deutscher Nation kaum einen größeren gesehen. „Seine Zeitgenossen haben nicht bloß den Mann bewundert, sondern sie haben auch den Zustand des Reiches während seines Königthums glücklich gepriesen, so daß man noch in späten Tagen auf seine Zeit mit Sehnsucht zurückgeschauet hat wie auf das goldene Zeitalter des deutschen Volkes“[1]). Abgesehen von seinen siegreichen Kämpfen gegen die inneren und äußeren Feinde des Reiches, abgesehen von der durch ihn bewirkten Wiederherstellung des abendländischen Kaiserthums und der damit eingeleiteten großartigen Entfaltung des Mittelalters, abgesehen von seinen unabläßigen Bemühungen, um Ordnung zu bringen in das schreckliche Chaos, war er nicht minder bedacht, dieser neugeschaffenen Ordnung eine religiöse und somit dauernde Grundlage zu geben. Zu diesem Behufe gründete er nicht wenige neue Bisthümer und Klöster, förderte den Unterricht und suchte Männer von Wissenschaft und Frömmigkeit in seine Nähe zu ziehen und besonders sie zu kirchlichen Würden zu befördern. Eine merkwürdige und in der Geschichte Deutschlands, ja man darf sagen, in der Weltgeschichte einzig dastehende Thatsache ist, daß am Hofe Otto's d. Gr. nicht nur reine Sitte, sondern selbst anerkannte Heiligkeit des Wandels ihre Pflege fand: als Heilige verehrt die Kirche Mathilde, die Mutter, Editha, die erste Gattin, Adelheid, die zweite Gattin, und Bruno, den Erzbischof von Köln und Bruder des Kaisers. So mochte mit vollem Rechte das Grab desselben die Inschrift tragen:

Tres luctus causae sunt hoc sub marmore clausae:
Rex, decus Ecclesiae, summus honor patriae.

Doch Alfred d. Gr. und Otto d. Gr. waren nicht etwa die einzigen Fürsten, deren das 10. Jahrhundert sich rühmen kann;

---

[1]) Luden, Geschichte des deutschen Volkes, VII. 176.

hat doch überhaupt die ganze Geschichte kaum ein Regentenhaus aufzuweisen, das in unmittelbarer Reihenfolge dem Throne solche Zierden gegeben, als das sächsische Kaiserhaus, das zuletzt in Heinrich dem Heiligen seinen glänzendsten Abschluß fand. Schon Heinrich I., der Vater Otto d. Gr., war ein ebenso frommer, als kluger und thatkräftiger Fürst, so daß Johannes von Müller von ihm nicht mit Unrecht sagt: „Griechenland würde diesen Heinrich unter die Götter versetzt haben". Widukind aber bezeichnete ihn als „den größten Fürsten Europa's, der an Kraft des Geistes und des Körpers keinem nachstehe". Und wenn auch Otto II. und Otto III. den Riesengeist des Vaters und Großvaters nicht geerbt, so haben doch zeitgemäße Schriftsteller dem frommen Sinn und den Herrschertugenden beider Kaiser volle Anerkennung zu Theil werden lassen; daß neuere, besonders nichtkatholische Historiker so Manches an ihnen zu tadeln finden, ist leicht begreiflich. Man kann aber mit Bezug auf beide Kaiser sagen, was Damberger bezüglich Otto II. sagt: „Liest man die Urtheile, welche deutsche Geschichtschreiber über diesen Kaiser gefällt haben, und erwäget daneben seinen zwar kurzen, aber mühe- und thatenvollen Lebenslauf, so reget sich tief der Unwille und nöthiget fast zu dem Ausrufe: Kaum gibt es eine große Nation, welche ihre ausgezeichneten Männer so blind verkannte und die Leistungen derselben so herabsetzend und selbstentehrend kleingeistig bekrittelte als die deutsche"[1]).

Noch wollen wir einiger Fürsten erwähnen, welche außer Deutschland den Thron geziert und ihr Volk beglückt haben, und deren Regierung entweder ganz, oder doch zum Theil noch dem 10. Jahrhundert angehört. Da sehen wir in Böhmen den hl. Wenceslaus, den frommen Enkel der hl. Ludmilla, welcher mit allem Eifer und mit allen Kräften daran arbeitete, sein Volk mit den Segnungen des Christenthums zu beglücken, bis er durch die Hand seines eigenen, von der noch heidnischen Partei mißbrauchten Bruders die Martyrkrone empfing. In Ungarn beginnt die glorreiche Regierung des hl. Stephan, der, getauft vom hl. Adalbert, und nach dem Tode seines Vaters Geisa (997) zur Regierung eines Landes berufen, welches noch großentheils von Heiden bewohnt war, aus der Hand des Papstes Sylvester II. die Königskrone

[1]) Synchron. Geschichte, V. 316.

empfing und dann jenes „marianische Reich“ schuf, das durch viele Jahrhunderte glücklich war, so lange es nach den weisen Gesetzen des heiligen Königs regiert wurde. In Bayern regiert vom Jahre 995 an Herzog Heinrich, der nachmals als Kaiser Heinrich II. den deutschen Thron als ein Heiliger mit seiner heiligen Gattin Kunigunde zieren sollte; was sein Vater mit Hilfe ausgezeichneter Prälaten begonnen, führte Heinrich fort, und wie später Deutschland unter dem Kaiser, so erlebte Bayern unter seinem frommen Herzog Zeiten, die es zu den schönsten in der langen Reihe der Jahrhunderte seines Bestandes zählen darf. In die Reihe ausgezeichneter Regenten des 10. Jahrhunderts gehört ferner der berühmte Doge von Venedig, der hl. Petrus Urseolus, welcher nach einer zwar kurzen, aber glänzenden Verwaltung der Republik die Welt verließ, und unter der Leitung des hl. Romuald die letzten Jahre seines Lebens in der Abgeschiedenheit des Klosters zubrachte. Wenn wir dann schließlich noch eines Alonso III. von Asturien mit dem Beinamen des Großen, eines Markgrafen Hugo von Toscana, eines Wilhelm des Frommen von Aquitanien, der Stifters von Clugny, eines Hugo Capet in Frankreich, eines Athelstan in England erwähnen, so dürften der ausgezeichneten Fürsten genug genannt sein, um sagen zu können, daß das 10. Jahrhundert in dieser Beziehung immerhin den Vergleich mit manchem andern, selbst mit unserm gegenwärtigen Jahrhundert auszuhalten im Stande ist.

Allein nicht darum ist es uns zunächst zu thun, jene Zeit in politischer Beziehung einigermaßen zu rechtfertigen; es sind die kirchlichen Zustände, welche wir etwas mehr in's Auge fassen wollen, denn diese sollen damals derart gewesen sein, daß selbst katholische Schriftsteller dieselben nur mit einer gewissen Scheu berühren, protestantische „Historiker“ aber das ganze Jahrhundert mit einem Namen belegen, den sie sich wohl für eine spätere Zeit zum eigenen Hausgebrauch hätten aufsparen können. Sicher ist, daß die Wellen um den apostolischen Stuhl hoch gingen, und daß die sich bekämpfenden politischen Parteien leider nicht ohne Einfluß auf die Besetzung desselben blieben, ja mitunter geradezu Männer aufdrängten, welche der erhabenen Würde nicht entsprachen, die sie bekleideten: Gegenpäpste kommen natürlich hier überhaupt nicht in Betracht. Gleichwohl fehlte es dem apostolischen Stuhl selbst zur

Zeit der größten Wirren nicht an Inhabern, welche den würdigsten Päpsten anderer Jahrhunderte angereiht werden können; leider daß sie oft nur zu kurze Zeit regierten. Ein solcher Papst war z. B. Johann X. (914—929), welcher zwar noch sehr jung den Stuhl Petri bestieg, aber dennoch unter den schwierigsten Verhältnissen eine Umsicht und eine Entschiedenheit bewies, welche einer besseren Zeit würdig gewesen wäre. „So wenig es uns auch jetzt noch möglich ist, die damaligen Vorgänge Italiens aufzuhellen und die Art der Wirksamkeit Johanns X. in Nähe und Ferne nachzuweisen, so viel ergibt sich doch klar, daß er zu wirken suchte, mit den Herrschern und Bischöfen aller Länder in Verkehr stand, Wichtiges, Großes anstrebte und — in seinem plötzlichen Sturz halb Europa erschütterte"[1]). Andere würdige Päpste des 10. Jahrhunderts waren Benedict IV. (900—903), Anastasius (911—913), Lando (914), Leo VII. (936—939), Marinus II. (943—946), der als „Vater des Vaterlandes" begrüßt wurde und im Rufe der Heiligkeit starb; Agapet II. (946—955), gleichfalls hochverehrt und heilig gepriesen; Benedict V. (965), der, von Otto d. Gr. unwürdig behandelt, als Verbannter zu Hamburg im Geruche der Heiligkeit starb. Eine der glänzendsten Erscheinungen auf dem apostolischen Stuhle ist Gregor V. (996—999), der erste deutsche Papst, welcher in der kurzen Zeit seines Pontificates eine außerordentliche Thätigkeit zum Besten der Kirche entwickelte, aber mitten in diesem Wirken und zwar erst in einem Alter von 26 Jahren ganz unerwartet schnell vom Tode dahingerafft wurde. Als sein Nachfolger tritt noch am Schlusse des Jahrhunderts der so berühmte Gerbert unter dem Namen Sylvester II. auf, dessen Pontificat zwar auch nur von kurzer Dauer gewesen, der aber dennoch selbst als Papst groß dasteht in der Geschichte. „Es gibt wenige Männer in der Weltgeschichte", sagt sein neuerer Biograph, „die Größeres gethan und erlebt, nachhaltigeren Einfluß geübt, und länger in den Werken der Schüler und den Sagen des Volkes sich erhalten hätten"[2]). Von Papst Sylvester II. ging, und zwar noch ehe das erste Jahrtausend der christlichen Zeitrechnung sich schloß, jener

---

[1]) Damberger a. a. O. IV. 551.

[2]) Dr. Hock, Gerbert oder Papst Sylvester II. und sein Jahrhundert. 1837. Vorwort.

kühne Gedanke aus, der erst später seine Verwirklichung fand, nämlich das hl. Grab den Händen der Ungläubigen zu entreißen: etwa ein Jahrhundert später stand das erste Kreuzheer vor den Mauern von Jerusalem.

So haben wir auf den weltlichen Thronen und auf dem apostolischen Stuhle in dem vielgelästerten 10. Jahrhunderte Männer, die jeder andern Periode der Kirche zur Ehre gereichen würden. Sehen wir uns jetzt um in den Reihen der Bischöfe jener Zeit, und es begegnet unser Blick einer nicht geringen Anzahl von Männern, welche nicht nur durch die Heiligkeit ihres Wandels sich ausgezeichnet, sondern auch auf die Geschicke ihres Landes in kirchlicher, wie politischer Beziehung den bestimmendsten Einfluß geübt haben. Besonders ragt in dieser Hinsicht der deutsche Episcopat hervor und uns wenigstens ist kein anderes Jahrhundert in der Geschichte Deutschlands bekannt, das eine gleiche Anzahl so großer und heiliger Bischöfe aufzuweisen hätte, als gerade das 10. Jahrhundert. Wir können zwar den Erzbischof Hatto von Mainz (gest. 911) nicht zu den Heiligen zählen, immerhin aber ist er, wie Gfrörer bemerkt, „einer der größten kirchlichen Staatsmänner, welche unsere Nationalgeschichte aufweist. Er ist in der gefährlichsten Zeit für das Wohl des Landes und die Einheit des Reiches in die Lücke getreten". Ungleich größer steht sein späterer Nachfolger auf dem Stuhle von Mainz, der hl. Willigis, da. Noch zeigt das Rad im Wappen der Stadt, aus welch' niederem Stande sich Willigis bis zum ersten Kirchenfürsten und Kanzler des deutschen Reiches emporgeschwungen. Zuerst Abt von Fulda, wurde er 975 Erzbischof von Mainz und leitete von da an durch volle 35 Jahre die Reichsgeschäfte mit einer Klugheit und Sicherheit und Uneigennützigkeit, daß selbst die Verleumdungssucht sich nicht an seinen Charakter wagte. Seinem Einfluß namentlich verdankt Deutschland jenen Kaiser Heinrich II., der zu dem Glanze der weltlichen Krone den noch höheren Glanz eines Heiligen fügte[1]). Diesem Staatsmann würdig zur Seite steht der heilige Erzbischof Bruno von Köln (gest. 965), der Bruder Kaiser Otto's I. Von Jugend auf zum geistlichen Stande bestimmt und so trefflich in der lateinischen und griechischen Sprache unterrichtet, daß er sich in beiden correct

[1]) H. Leo findet für Willigis keine Stelle in seiner Geschichte.

und geläufig auszudrücken wußte, wurde er von Otto als 17jähriger Jüngling zum Kanzler, i. J. 940 zum Erzkanzler des Reiches bestellt, und bestieg i. J. 953 den erzbischöflichen Stuhl von Cöln, worauf ihm noch in demselben Jahr die Verwaltung des Herzogthums Lothringen übertragen wurde. Groß und geachtet war sein Name selbst über die Grenzen von Deutschland hinaus, und nicht sein geringstes Verdienst ist es, daß er stets die würdigsten Männer zu bischöflichen Stühlen empfahl. Erst 40 Jahre alt schloß er seine glänzende Laufbahn mit einem heiligen Tode, nachdem es ihm gelungen, „die steilsten Wege zu gehen, ohne zu straucheln, und auf den hohen Leuchter geistlicher und weltlicher Würde gestellt weder die eine noch die andere zu bemakeln".

Ferner glänzt in der Reihe deutscher Bischöfe der hl. Ulrich von Augsburg (gest. 973). Beinahe 49 Jahre führte er den Hirtenstab mit Kraft und Milde und weitumfassender Thätigkeit, und wer könnte der berühmten, für Deutschland und selbst für Ungarn so folgereichen Schlacht auf dem Lechfelde gedenken, ohne an den Namen jenes heiligen Bischofs erinnert zu werden? Ihm gebührt nächst Otto der größte Antheil an jenem glorreichen Siege der Deutschen, „der, wie Luden bemerkt, nicht bloß für Deutschland, sondern für die gesammten christlichen Völker des Abendlandes errungen war". Zur Ruhe bestattet aber ward die Leiche des hl. Ulrich von seinem Freunde, dem hl. Wolfgang, der kurz vorher auf den bischöflichen Stuhl von Regensburg erhoben worden war, nachdem er längere Zeit der Klosterschule von Einsiedeln vorgestanden hatte. Durch 20 Jahre verwaltete er sein heiliges Amt mit mehr als menschlicher Klugheit und Geduld, und gestattete gerne und mit edler Uneigennützigkeit, daß Böhmen, welches bis dahin zur Diöcese Regensburg gehört hatte, davon losgetrennt wurde und seinen eigenen Oberhirten erhielt. Ein anderer heiliger Bischof war Piligrim, aus einem vornehmen Geschlechte und i. J. 970 auf den bischöflichen Stuhl von Passau erhoben; etwas später erhielt er den Titel eines Erzbischofs von Lorch. Ungarn verehrt in ihm einen seiner ersten Apostel und der Heilige hat in der That für die Bekehrung jenes Landes theils persönlich, theils durch Andere außerordentlich viel gewirkt.

Noch könnten wir unter den Bischöfen Deutschlands, welche durch Heiligkeit sich ausgezeichnet, einen hl. Konrad von Constanz

(gest. 975), einen hl. Gerard von Toul (gest. 994), einen hl. Bernward erwähnen, der i. J. 993 den bischöflichen Stuhl von Hildesheim bestieg; doch wenden wir unsere Aufmerksamkeit etwas dem hl. Adalbert zu, welcher am Himmel der Heiligen des 10. Jahrhunderts gewiß als Stern erster Größe glänzt. Einer der vornehmsten Familien Böhmens entsprossen, ward er von seinen Eltern nach überstandener schwerer Krankheit dem Dienste der Kirche geweiht, machte seine Studien in der vortrefflichen Klosterschule zum hl. Mauritius in Magdeburg, wurde dann Nachfolger Dietmars auf dem bischöflichen Stuhle zu Prag, verließ aber Böhmen, um zu Rom in den Orden des hl. Benedict zu treten. Nach zwei Jahren (992) mußte der Heilige auf Anordnung des Papstes Rom wieder verlassen, um nach Prag zurückzukehren. Nochmal genöthigt, die Diöcese zu verlassen, zieht er zum zweiten Mal nach Rom, um seinen Hirtenstab in die Hände des Papstes niederzulegen, muß aber wieder die Rückkehr nach Böhmen antreten; da er jedoch auf dem Wege noch das schreckliche Loos seiner Familie erfährt, wendet er sich nach Polen und nach Ostpreußen, um den dortigen Heiden das Evangelium zu verkünden, aber auch um aus ihren Händen, von sieben Lanzen durchbohrt, die Krone der Märtyrer zu empfangen (23. April 997). „In Adalbert", sagt der protestantische Historiker Palacky, „offenbarte sich ein zu allen Zeiten seltener Verein der schönsten Eigenschaften des Geistes und des Herzens.... Er hatte alle Bildung und Wissenschaft, welche sein Zeitalter bieten konnte, sich zu eigen gemacht.... Die hohe Bedeutung des ihm von der Vorsehung angewiesenen Berufes fühlte er tief und widmete sich ihm mit einem Ernst und einer Thätigkeit, die von jeher nur selten gesehen, nie übertroffen wurde" [1]). Und solche Bischöfe zogen damals aus, um unter tausend Gefahren die Heiden zu bekehren.

Aber noch ist die Reihe heiliger Bischöfe im 10. Jahrhundert nicht abgeschlossen. Sehen wir hinüber nach England, so tritt uns dort vor Allem die hehre Gestalt des hl. Dunstan (gest. 988) entgegen, hochgeachtet von den Einen, aber auch ebenso gehaßt von Andern; der Kampf gegen den Uebermuth der Großen und rastlose Bemühungen zur Wiederherstellung der kirchlichen Disciplin

[1]) Geschichte von Böhmen, I. 232.

füllten das ganze Leben dieses heiligen Primas von England aus. Ein anderer Eiferer für das Haus des Herrn war der hl. Oswald, seit 962 Bischof von Worcester, von 970 an aber Erzbischof von York und gestorben i. J. 992. Die gegen den beweibten Clerus erlassenen Gesetze tragen noch jetzt seinen Namen; um eine bessere Zukunft anzubahnen, rief er aus andern Ländern gelehrte und fromme Mönche nach England, wie namentlich den hl. Abbo von Fleury, welcher auch hier die Reform der Klöster fördern sollte. Andere heilige Oberhirten in England waren der hl. Brinstan von Winchester (gest. 934), der hl. Odo von Canterbury (gest. 958), und der hl. Elpheg, welcher zuerst Bischof von Winchester war und dann als Erzbischof von Canterbury von den heidnischen Dänen 1012 gemartert wurde. Wenn Männer von solcher Heiligkeit mit all' ihren Arbeiten und selbst mit ihrem Blute nicht im Stande waren, unmittelbar eine entschiedene Wendung zum Bessern herbeizuführen, so möchten allerdings „die nun England heimsuchenden und geißelnden Uebel als Züchtigung anzusehen sein, womit Gott den Undank strafte, welchen die unvergleichbaren Bearbeiter seines Weinberges bei Hohen und Niedern eingeerntet". Gleichwohl wird man nicht behaupten können, daß der Einfluß solch' heiliger Bischöfe in England sowohl als anderswo bei Hohen und bei Niedern, am Hofe und in den Hütten der Armen, gar keine Spuren zurückgelassen habe.

Wir kommen nun zu den Klöstern, deren im 10. Jahrhundert bereits eine große Anzahl über die ganze abendländische Kirche hin zerstreut war, und die zumeist der Regel des hl. Benedict folgten; die dem Schisma verfallene orientalische Kirche mit ihren gleichfalls zahlreichen Klöstern kommt hier nicht weiter in Betracht. Klöster aber sind wohl kirchliche Institute, sie bestehen jedoch aus Menschen und sind darum auch all' den Schwankungen unterworfen, denen gewöhnlich selbst der einzelne Mensch bei allem redlichen Streben nach christlicher Vollkommenheit ausgesetzt ist. Es gibt also auch für die Klöster innerhalb der katholischen Kirche Zeiten der Blüthe und Zeiten des Verfalls, dann aber nicht minder Zeiten, in denen Gott Männer erweckt, welche die in Verfall gerathene Disciplin wieder herzustellen und neues Leben in die halb oder fast erstorbenen Glieder zu bringen suchen. Gerade eine solche Zeit des Verfalls und der Wiederherstellung klösterlicher

Zucht war das 10. Jahrhundert. Ohne hier die Ursachen des Verfalles untersuchen zu wollen, die bei der allgemeinen Auflösung der staatlichen Gesellschaft und bei den beständigen Fehden und Kämpfen in der ersten Hälfte jenes Jahrhunderts so ziemlich natürlich waren, wollen wir nur einige der vorzüglichsten Reformatoren der Klöster in damaliger Zeit kennen lernen. Einer der ersten dieser Reformatoren ist der hl. Abbo von Fleury, welcher nicht bloß viele Klöster in Frankreich wieder zur alten Strenge zurückführte, sondern zu demselben Zwecke, wie wir gesehen, auch nach England gerufen wurde. Es war derselbe heilige Abt, welcher so ernstlich und eindringlich dem Könige Robert in's Gewissen redete, daß derselbe seinem ärgerlichen Leben entsagte und fortan sein Volk durch einen wahrhaft frommen Lebenswandel erbaute, eine Wohlthat von unschätzbarem Werth, welche er damit ganz Frankreich erwiesen. Zuletzt wurde er i. J. 1004 mit der Martyrkrone geschmückt. Ein anderer Reformator der Klöster trat auf in Flandern in dem hl. Abte Gerhard von Brogne bei Namur, welcher aus einem tapferen Kriegsmann i. J. 928 Mönch zu St. Denys, dann Abt des von ihm auf seinem Familiengute Brogne gestifteten Klosters wurde, und nachdem er in diesem Kloster strenge Zucht eingeführt, 18 Abteien reformirte, bis er zu Genf am 3. Oct. 959 starb. Für Deutschland bildeten sich noch im 10. Jahrhundert jene Männer heran, welche nachmals unter Kaiser Heirich II. die Reformatoren vieler dortigen Klöster wurden, so die als Heilige verehrten Aebte Poppo von Stablo, Richard von Verdun, der allein 21 Klöster reformirte, Wilhelm von Dijon und Godehard von Hersfeld. Allerdings begreift die heutige Welt nicht mehr, was die Zeitgenossen und noch spätere Nachkommen solchen Männern zu verdanken hatten.

Auch Italien, das schrecklich heimgesuchte, sah noch im 10. Jahrhundert zwei Widererneuerer klösterlicher Disciplin: den hl. Nilus in Calabrien und den hl. Romuald, den Stifter der Camaldolenser. Ersterer, ein Grieche von Geburt und der Regel des hl. Basilius folgend, war eigentlich Einsiedler und hatte zwar mehrere Schüler, wollte aber nie den Titel eines Abtes führen, sondern suchte mehr durch sein eigenes Beispiel dem Anachoretenleben im Unteritalien neue Bahn zu brechen. Bekanntlich tritt dieser Heilige als ernste Erscheinung im Leben Otto III. auf.

Von noch weit größerer Bedeutung aber war der hl. Romuald in Oberitalien. Geboren zu Ravenna um das Jahr 920 und aus der herzoglichen Familie der Honesti stammend, trat er mit 20 Jahren in das Benedictinerkloster zu Classe, verließ aber dasselbe mit Zustimmung seines Abtes nach 7 Jahren, um sich unter die Leitung des heiligen Einsiedlers Marinus zu stellen, welcher in der Nähe von Venedig ein strenges Leben führte. Nachdem er längere Zeit daselbst in großer Enthaltsamkeit zugebracht, dann dem für den Ordensstand gewonnenen, bereits erwähnten Dogen von Venedig, Petrus Orseoli, zum hl. Guarinus, dem Abte eines Klosters bei Perpignan gefolgt, bald aber wieder nach Italien zurückgekehrt war, begann er in seinem 80. Jahre ein wahres Wanderleben, um besonders die Klöster Oberitaliens zu reformiren. Diese Reform, eine Verbindung des Anachoreten- mit dem Cönobitenleben und zwar nach der ganzen Strenge der Benedictiner-Regel, nennt sich nach Camaldoli, einem Thal der Apenninen im Toscanischen, wo der Heilige i. J. 1012 sich niederließ, und es ist merkwürdig und ein vollgiltiges Zeugniß für den Glauben jener Zeit, daß dem Heiligen so viele Jünger, und selbst aus den höchsten Ständen zueilten, daß es schien, wie der hl. Petrus Damiani sagt, als wolle die Welt sich in eine Einöde verwandeln. „Das von dem hl. Romuald ausgehende Werk“, sagt Höfler, „hatte nicht geringen Einfluß auf Besserung der Sitten, auf Wiedererweckung eines geistigen Lebens, führte Hunderte von der Bahn des Lasters zum ewigen Heile, schuf der Kirche den sicheren Schutz des Gebetes vieler reiner, gottgefälliger Seelen und erzeugte in diesen jenen unerschütterlichen Muth, der den Lockungen wie den Drohungen der Welt Trotz bietend, wo die Kirche es verlangte, die größten Opfer darzubringen lehrte“ [1]).

Die wichtigste und einflußreichste Reform des 10. Jahrhunderts aber war jene von Clugny. Der fromme Graf Wilhelm von Auvergne und Herzog von Aquitanien, ein durch seine Freigebigkeit gegen Kirchen und Klöster ausgezeichneter Mann, berieth sich mit dem hl. Berno, Abt von Baulme, bezüglich der Stiftung eines großen Klosters, in welchem die Regel des hl. Benedict nach ihrer ganzen Strenge beobachtet werden sollte. Clugny ward dazu aus-

[1]) Die deutschen Päpste, I. 202.

ersehen und der hl. Berno zum ersten Abt des neuen Klosters bestellt. Derselbe hatte bereits einige Klöster reformirt und kam nun mit 12 Mönchen nach Clugny, um daselbst den Grund zur weltberühmten Stiftung zu legen. Dies geschah um das Jahr 909 und um das Jahr 918 trat Herzog Wilhelm selbst in das Kloster; auch andere Männer und Jünglinge vornehmer Abkunft baten in großer Anzahl um Aufnahme in die neue Gemeinde. Nachfolger des ersten Abtes von Clugny wurde der hl. Odo, aus einem vornehmen fränkischen Geschlechte um das Jahr 879 geboren, zuerst Mönch in Baulme und nun nach dem Tode des hl. Berno (927) zweiter Abt von Clugny, einer der größten Meister der Musik zu seiner Zeit, so recht eigentlich der Wiederhersteller der klösterlichen Zucht, der unermüdliche Vermittler unter den Fürsten und der weise Rathgeber der Bischöfe und Päpste. Er ist es, der zu Clugny eine Schule gründete, die bald große Berühmtheit erlangte, und unter ihm begann jene weitverzweigte Congregation von Clugny, welche später die wichtigsten Benedictinerklöster von Benevent bis zur Nordsee umfaßte, indem zuerst Fleury und nach und nach immer mehr Klöster unter die Leitung des Abtes von Clugny sich stellten.

Der hl. Odo starb am 18. Nov. 942 und ihm folgte der hl. Aimard, der wegen gänzlicher Erblindung in der Leitung der Congregation den hl. Majolus zum Nachfolger erhielt (954—994), wieder ein Mann nicht blos von großer Heiligkeit, sondern auch von solcher Erfahrung und Klugheit, daß Päpste und Kaiser und geistliche und weltliche Fürsten in Angelegenheiten der Kirche und des Staates ihn zu Rathe zogen und zu den wichtigsten Sendungen gebrauchten. Nachfolger des hl. Majolus (gest. am 11. Mai 994), wurde der hl. Odilo, der nicht minder, als sein Vorgänger, die Achtung der Päpste und Bischöfe, der Kaiser und Könige genoß. Ihm verdanken wir das Fest „Armenseelen“ und seine ganze Seele spiegelt sich in dem schönen Ausspruch: „Soll ich verdammt werden, so geschehe es lieber, weil ich mitleidig, als weil ich hart und grausam gewesen“. Sehr treffend bemerkt Heinrich Leo bezüglich dieser Aebte und der ganzen Reform von Clugny: „Die Namen dieser Männer sind ehrwürdiger und größer als die der Könige und Fürsten dieser Zeit, welche nur die dürftigen Persönlichkeiten hergaben zu Sammelpunkten äußerer Rechts-

beziehungen — während diese Aebte und ihre treuen Gehilfen Lebenswärme von neuem durch die Herzländer Europas verbreiteten und die geistigen und geistlichen Flammen auf dem großen Heerde des großen Hauses der abendländischen Christenheit schürten [1]).

Wir wollen aus demselben Historiker noch eine andere Stelle hier anschließen, die sich zunächst wohl auf Clugny bezieht, aber mehr oder weniger auf sehr viele reformirte Klöster des 10. Jahrhunderts ihre Anwendung finden dürfte. „Das Gerassel der Räder der äußern Verhältnisse des Staates", sagt Heinrich Leo [2]), „alle jenen für sich allein geistlosen Wiederholungen der fehde- oder vertragsweisen Austragung von Rechten der Lehensherren und Lehensleute, der Interessen reicher und mächtiger Familien unter einander u. s. w. haben beredte oder minder beredte Darstellungen gefunden, wer aber ermißt die tausend Aufopferungen und die tausend innigen Geistesfreuden, welche damals diese braven Mönche, die alle Keime der Kirchenreformation und in ihr die Gewähr weiteres tüchtiges Lebens in Europa pflegten und trugen, still erlebten; das Zittern der Seelen jener braven Männer beim Anblick der hellen Knabenaugen, die von ihren Lippen das Oel des Lebens träufeln sahen! die Gedanken des Kummers, des Gebetes, des Dankes und Preises, die sich täglich beim Schwingen der Töne der Vesperglocken über ihre Gemüther breiteten! die tapfere Frische, die wie ein erquickendes Bad ihre Herzen mit dem Rufe der Mettenglocke weckte und für das Werk des Tages bereitete! Odilo war es, der an der Spitze dieser Heldenschaar stund, und vollends den Boden bereitete für die Reformation der Kirche, die eigentlich darin bestund, daß unter seinem Nachfolger in Clugny, unter dem hl. Hugo, die Gedanken, welche nun anderthalbhundert Jahre von kleinen Anfängen aus mit immer größerer Klarheit in Clugny gepflegt und durch die Cluniacensermönche und Schulen in immer weiteren Kreisen unter dem Adel und unter der Geistlichkeit verbreitet worden waren, endlich stark genug erwachsen waren, um aus den Klosterräumen herauszutreten, die ganze Kirche und das ganze Leben zu umspannen".

An eben dieser großen Aufgabe aber arbeitete nicht blos Clugny, sondern auch, besonders von der Mitte des 10. Jahrhunderts

[1]) Lehrbuch der Universalgeschichte, 3. Aufl. II. 309.

[2]) A. a. O. S. 311 f.

an, eine Menge anderer Klöster, namentlich jene, deren Bewohner durch die von Heiligen angebahnte Reform wieder mehr zur alten Strenge der Disciplin sich zurückgewendet hatten. Es ist nämlich eine durch die Geschichte der religiösen Orden alter wie neuer Zeit bewährte Thatsache, daß mit dem Verfall der Disciplin in den Klöstern auch der Eifer für die Wissenschaft und mit demselben auch die mit solchen Klöstern verbundenen Schulen immer tiefer sanken, und mit der Wiederherstellung geregelter Zucht und Ordnung immer auch die Schulen neuen Aufschwung gewannen. Da reichten noch in das 10. Jahrhundert die berühmten deutschen Schulen von St. Gallen, Reichenau, Fulda, Tegernsee u. a. herüber, und bildeten mitten in den traurigen Stürmen jener Zeit fast die einzigen Zufluchtsstätten der Wissenschaft und Cultur, bis sie endlich wieder mehr Ruhe genossen, um ihrer Aufgabe und Bestimmung auch wieder gerecht werden zu können. Es lehrte aber in der Schule von St. Gallen jener Notker der Heilige (gest. 912), der sich um den Kirchengesang und das Kirchenlied im ganzen Frankenreiche unsterbliche Verdienste erworben, und selbst Dichter, den Namen des heiligen Sängers von St. Gallen trägt. Schüler desselben und später Lehrer der Schule und Abt des Klosters war ein anderer Notker, Arzt, Musiker, Maler und Schönschreiber, ein Mann, der wegen strenger Aufrechthaltung der Disciplin sich den Namen Pfefferkorn verdiente. Ein dritter Notker war zuerst Lehrer, dann Dekan des Klosters, später Bischof von Lüttich (971—1008); als er einst in eine Versammlung von Bischöfen trat, erhoben sich fünf derselben, und begrüßten ihn als ihren ehemaligen Lehrer. Ein vierter Notker (gest. 1022) war berühmt als Theolog, Arzt, Dichter, Musiker, Maler, Mathematiker und Astronom. Nehmen wir dazu noch andere gelehrte Mönche von St. Gallen, einen Ratpert, einen Tutilo, einen Marcellus (Möngal), einen Ekkehard I. und Ekkehard II., u. s. w., nehmen wir ferner dazu den ausgezeichneten Bischof von Constanz und Abt von St. Gallen, Salomon III., selbst Schüler jener Klosterschule und eifrigster Beförderer aller Wissenschaft und zwar in den traurigsten Zeiten beständiger Unruhen am Beginne des 10. Jahrhunderts, dann dürfte man wenig Grund haben, mit solch' vornehmer Verachtung auf die klösterlichen Institute jener Zeit hinzusehen. Man bedenke nur, was die fleißigen und gelehrten Mönche

von St. Gallen allein aus dem klassischen Alterthum den späteren Jahrhunderten gerettet oder erhalten haben.

Und wenn auch St. Gallen und seine Schule eine der ersten Stellen einnimmt unter den gelehrten Instituten des 10. Jahrhunderts, so gab es damals doch kaum eine Domschule, die nicht ihren berühmten Lehrer hatte, kaum ein Benedictinerkloster von nur einiger Bedeutung, dessen Schule nicht einen berühmten Namen aufzuweisen hätte. Es ist keine Uebertreibung, wenn die Chronik von Hirschau zum Jahre 932 schreibt: „Es waren das goldene Zeiten im Orden unsers heiligen Vaters Benedictus, da es überall fast unzählige Mönche gab, welche durch ihren Wandel und ihre Wissenschaft ausgezeichnet waren". Da befand sich in dem vom hl. Gerald (gest. 909) gegründeten Kloster Aurillac der so berühmt gewordene Gerbert, von welchem bald die Rede sein wird. In Lobbes lehrte Burkard, der ausgezeichnetste Canonist seiner Zeit und nachmaliger Bischof von Worms (1000—1025). Berühmt ferner war als Lehrer zu St. Alban bei Mainz der Mönch Johannes, genannt im ganzen Reiche, wie die Chronik von Hirschau (a. 925) sagt, als Philosoph, Rhetoriker, Dichter, Musiker, Mathematiker, Astronom und Theolog, dabei ein Mann von großer Demuth und von einem reinen, heiligmäßigen Wandel. In dem Kloster Hirschau selbst lehrte Meginrad (gest. 965), der solchen Namen hatte in Deutschland, daß Widukind, der Geschichtschreiber und Vorstand der Klosterschule von Corvey in Sachsen, nach Hirschau kam, den berühmten Lehrer zu hören. Doch wie viele Namen müßten wir noch nennen, wollten wir alle die Lehrer anführen, die gleich einem Chunibert in Salzburg, einem Udalgis in Niederaltaich u. s. w. in jeder Geschichte der geistigen Entwickelung Deutschlands mit Ehren angeführt werden!

Mit den Klosterschulen wetteiferten die Domschulen und es gab der gelehrten und ausgezeichneten Bischöfe im ganzen Abendlande im Laufe des 10. Jahrhunderts genug, welche diese Domschulen auf alle Weise zu fördern und zu heben bemüht waren. Der Domschule von Magdeburg z. B. stand Otrich vor, welchen man für den größten Gelehrten seiner Zeit hielt und welcher mehr als einmal mit dem gelehrten Vorsteher der Domschule zu Rheims, mit Gerbert, im wissenschaftlichen Streite sich maß. Und wenn auch bei der Wiederherstellung der klösterlichen Disciplin und dem

damit verbundenen neuen Aufschwung der Klosterschulen die Domschulen mehr zurücktraten, so hatten sie doch immer ihren nicht geringen Antheil an der herrlichen Blüthe, zu welcher sich das deutsche Reich unter Kaiser Heinrich dem Heiligen entfaltete. Die berühmtesten Domschulen aber waren jene von Lüttich, Utrecht, Metz, Köln, Bamberg, Hildesheim, Toul u. s. w. Es werden Bischöfe erwähnt, welche Schotten, Irländer, ja sogar Griechen beriefen, um ihren Domschulen größeren Glanz und regeres Leben zu verleihen. Zu Lüttich z. B. lehrte der griechische Bischof Leo, der als Anhänger der Ottonen aus Calabrien sich hatte flüchten müssen; ebenso hatte der hl. Gerard von Toul Gelehrte aus Schottland und Griechenland berufen; so ward der hl. Bruno, Bruder Otto's I. und Erzbischof von Köln, durch einen irischen Bischof, Namens Israel, im Griechischen unterrichtet und selbst Griechen staunten über die Meisterschaft, wozu er es in dieser Sprache gebracht.

Was aber noch mehr in Erstaunen setzen muß, das ist die rege Theilnahme von Frauen an der wissenschaftlichen Bildung ihrer Zeit. Nicht zu erwähnen der Frauen am Hofe der Ottonen fand z. B. die Herzogin Hedwig von Schwaben ihr größtes Vergnügen darin, daß sie mit irgend einem gelehrten Mönch die lateinischen Klassiker lesen konnte. Und wer hätte nicht gehört von Roswitha, der berühmten Nonne von Gandersheim? Aebtissin dieses herrlich aufblühenden Klosters war damals Gerberga II., die Tochter des bairischen Herzogs Heinrichs I., selbst eine hochgebildete Frau und früher Lehrerin des Stiftes, wohl bewandert in den klassischen Autoren. Die eigentliche Lehrerin der Roswitha aber war Riccardis, welche zuerst ihre Schülerin in die Kenntniß der Klassiker des Alterthums einführte und in ihr jene Liebe zur Poesie und jenen feinen Geschmack, verbunden mit klassischem Ausdruck, bildete, daß der humanistische Hochmuth späterer Zeiten gar nicht glauben wollte, daß ein so barbarisches Jahrhundert, als welches das 10. verschrieen war, solche Blüthen habe treiben können. Und Gandersheim war nicht das einzige adelige Damenstift jener Zeit, in welchem mit Eifer die klassischen Studien betrieben wurden; es gab der Schulen zur Erziehung des weiblichen deutschen Adels sehr viele, und man verstand es wohl, Glauben und frommen Sinn bei aller Liebe für klassische Studien zu

bewahren. So wird eine Tochter des Markgrafen Ricdag, Gerburg mit Namen, erwähnt, welche von frühester Jugend an den schönen Studien oblag und i. J. 1022 im Rufe der Heiligkeit starb.

Wir haben bisher zumeist nur von den Schulen in Deutschland gesprochen: speciellere Studien haben nämlich hier gar manches Schöne zu Tage gefördert, was den Vorwurf des Barbarischen gerade gegen das 10. Jahrhundert nicht weiter mehr rechtfertigt. Sicher werden eingehendere Studien auch in Bezug auf andere christliche Länder noch zu ähnlichen Resultaten führen. Werfen wir z. B. auch nur einen flüchtigen Blick auf Italien, wo in jener Zeit die politischen Wirren den höchsten Grad erreicht hatten, so finden wir dort noch immer blühende Schulen und Männer, welche nicht blos für strengere Zucht in den Klöstern eiferten, wie der schon erwähnte hl. Romuald, sondern denen auch die Pflege der Wissenschaft am Herzen lag. Wir sehen da im Norden von Italien den Bischof Atto oder Azzo von Vercelli, einen ebenso frommen als gelehrten Mann, der mit schonungsloser Hand die in der Kirche herrschenden Gebrechen aufdeckt, zugleich aber auch hinweist auf die Quelle des Verderbens, indem er sagt: „Wenn Bischöfe getroffen werden, welche Tadel und Strafe verdienen, rührt das nicht davon her, weil man bei der Wahl keineswegs die canonischen Vorschriften beobachtet? Bekommt etwa der von Clerus und Volk [1]) Gewünschte die Infel? Nein, ohne Rücksicht auf die Canonen, ohne Furcht vor dem Zorne Gottes erlauben sich die Fürsten, nach ihrem Gutdünken und Gelüsten in einer so hochwichtigen Sache zu verfahren, und statt würdiger, verdienter Männer setzen sie ihre Günstlinge auf die erledigten Hirtenstühle, und wenn sie auch nicht die Infeln um Geld verkaufen, so ist doch auch das schon arge Simonie, mit denselben weltliche Dienste belohnen oder vornehme und reiche Familien dem Hofe verbinden wollen“ [2]). Ein höchst merkwürdiges und beachtenswerthes Wort! Andere tüchtige Bischöfe in Italien waren Adalbert von Bergamo, Gozelin von Padua, Geinwald von Pisa, Zenobius von Fiesole u. A. Unter den Klöstern Italiens aber finden wir Bobbio, wo eine Zeit lang auch Gerbert lebte, Classe bei Ravenna, von wo eigentlich die Form von

---

[1]) Welch' ein Zeugniß für Clerus und Volk!

[2]) Damberger a. a. O. IV. 944.

Camaldoli ausging, St. Laurentius in Capua, dessen Abt Stephan als Heiliger verehrt wird. In Rom selbst gab es noch viele Klöster, aus welchen Männer hervorgingen, wie der hl. Wilhelm, später Abt von Dijon und Reformator der Klöster in Frankreich, die hhl. Adalbert und Gaudentius, welche so viel in Böhmen gewirkt, der hl. Nilus u. A. Aehnliches ließe sich auch von andern Ländern sagen; doch möge das Gesagte genügen, um zu zeigen, daß es denn doch nicht gar so traurig und finster war in jenem 10. Jahrhundert.

Allein, wenn man von Wissenschaft und wissenschaftlichen Bestrebungen im Mittelalter überhaupt spricht, so hat unsere Zeit dafür nur ein mitleidiges Lächeln, wenn sie nicht gar in Schmähungen ausbricht. Und doch dürfte es sich nicht ziemen, daß eine Zeit, in welcher die Wissenschaft nicht selten zur ganz gewöhnlichen käuflichen Waare geworden ist, die feindseligste Stellung gegen Gott und alle geoffenbarte Wahrheit eingenommen und damit sich selbst das lauteste Verdammungsurtheil gesprochen hat, — daß eine solche Zeit mit Verachtung hinsehe auf Männer, denen Wissenschaft und Bildung nichts von dem Charakter des Christen benahm und die in mehr als einer Beziehung den Grund gelegt, auf welchem eine spätere Zeit nur fortzubauen brauchte. Betrachten wir uns einige dieser Männer, deren Namen zum Theil bereits genannt worden sind. Da ist vor Allen Gerbert, der nach einem wechselvollen Leben zuletzt am Schlusse des 10. Jahrhunderts als Papst Sylvester II. den apostolischen Stuhl einnahm.

Geboren von armen Eltern in den Gebirgen von Auvergne in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts ward er als Waisenknabe im Kloster zu Aurillac aufgenommen und erhielt daselbst seinen ersten Unterricht. Seine außerordentlichen Talente bewogen die Mönche, ihm durch den Besuch anderer Schulen Gelegenheit zu bieten, sich weiter auszubilden, und so besuchte er zuerst das nördliche Frankreich. „Wahrscheinlich war es die Schule von Rheims, wo Flodoard lehrte, in der er weitere Belehrung empfing, aber Vieles mag er auch in den Klöstern gehört haben, die ringsumher, zu Fleury, Tours, Paris, Auxerre, Metz, Toul, Verdun, Lüttich, Lobbes, Gemblours, Gorcum, Trier, als eben so viele Sitze höherer Bildung sich ausbreiteten“[1]). Um das Jahr 967

[1]) Dr. Hock a. a. O. S. 61.

besuchte er Spanien, wo er sich jene Kenntnisse in der Mathematik und Astronomie erwarb, welche allein schon seinen Namen unsterblich gemacht haben. Nachdem er mit dem Markgrafen Borel von Barcellona noch Rom besucht hatte, wo er mit Kaiser Otto I. bekannt geworden, wurde er Vorsteher der Schule von Rheims, die er zu außerordentlicher Blüthe erhob; mit dem Jahre 982 aber begann seine erweiterte kirchliche und politische Thätigkeit, die wir jedoch hier unbeachtet lassen, um nur den Gelehrten etwas näher in's Auge zu fassen. Als solcher stand Gerbert hoch über seiner Zeit und umfaßte alle Wissenschaft seines Jahrhunderts. Er war wohl bewandert in der hl. Schrift, in den Werken der hl. Väter und in den Canonen der Kirche, und wenn er auch wahrscheinlich von der Philosophie nicht mehr kannte, als was die Väter aufbewahrt und Cicero, Cassiodor und Boethius gelehrt haben, so ist er doch, was dialectische Schärfe und Gewandtheit betrifft, „ein Muster selbst für nachfolgende Zeiten". Als Mathematiker verdankt ihm die Wissenschaft die Einführung der arabischen Ziffer und des decadischen Systems. „Seine Geometrie ist noch heut zu Tage lobenswerth". In der Astronomie lehrt er den Meridian und den Umfang der Erde finden, Himmelsglobus und Sonnenuhren verfertigen. Wir haben von ihm Schriften über Rhetorik und Grammatik; als Kenner der Musik führt er den Beinamen Musicus, und Wilhelm von Malmesbury bezeichnet ihn als den Erfinder der hydraulischen Orgeln. Selbst die Heilkunde war ihm nicht fremd geblieben. „Kurz, was das zehnte Jahrhundert wußte und ahnte, in ihm war es zur Wirklichkeit geworden, alle vereinzelnten Bestrebungen der Zeitgenossen hatten in ihm ihren Vereinigungs- und Sättigungspunkt gefunden"[1]). Kein Wunder, daß sich an einen Mann von solchem Wissen auch die Sage von Zauberei gehängt und manches Sonderbare von ihm zu erzählen wußte. Uebrigens konnte Gerbert außer Kaiser Otto II. und Robert von Frankreich eine Menge ausgezeichneter Bischöfe und Aebte zu seinen Schülern zählen, und „was er und die Seinigen gewirkt, es dauerte noch unter Heinrich II. und Conrad dem Salier fort und feierte unter dessen Sohne Heinrich III. eine abermalige Blüthe. Auch war es bereits so erstarkt, daß selbst die unheilvollen Regierungen

---

[1]) Dr. Hock, a. a. O. S. 148—150.

Heinrichs IV. von Deutschland, Heinrichs I. und Philipps I. von Frankreich dieselben nicht zu ertödten vermochten und dafür gesorgt war, daß eine so unheilvolle Zeit, wie die letzten Jahrzehende des neunten und die ersten des zehnten Jahrhunderts gewesen, nicht mehr über Europa hereinbrach"[1]).

In anderer Weise als Gerbert wirkte auf dem Gebiete der Wissenschaft der hl. Bruno, Erzbischof von Köln. Erzogen und gebildet zu Utrecht unter Baldrich, der selbst wieder ein Schüler des sel. Radbod war, und frühzeitig mit den lateinischen und griechischen Klassikern bekannt gemacht, setzte er seine Studien fort, auch nachdem er Kanzler des deutschen Reiches geworden. „Bis tief in die Nacht hinein", sagt sein Biograph Routger, „lag er den Studien ob und ließ genau alles Werthvolle aufzeichnen.... Nach der Mahlzeit, während Andere der Ruhe pflegten, beschäftigte er sich eifrig mit Lesen und Philosophiren. Nichts konnte ihm die Morgenstunden rauben, nie widmete er sie dem Schlafe.... Wohin er immer ging, führte er seine Bibliothek wie eine Bundeslade mit sich"[2]). Nachdem er Erzbischof und Statthalter von Lothringen geworden, pflegte er die Gelehrten des Niederrheins an seinem Hofe zu versammeln und mit ihnen die alten Klassiker zu lesen und förmliche Academieen zu halten. „Oft saß er unter den gelehrtesten Kennern des griechischen und römischen Alterthums, wenn sie über die Erhabenheit der Philosophie und über die vollendete Ausbildung ihrer einzelnen Disciplinen verhandelten, vermittelte unter den Streitenden und gab befriedigenden Aufschluß"[3]). Der Heilige baute sowohl Kirchen als Schulen und trachtete besonders die Zucht in den Klöstern zu heben; in dieser Weise suchte er Religion und Wissenschaft zu fördern, und zwar mit dem schönsten Erfolg. „Wie viele Schüler jenes großen Mannes kennen wir", sagt sein Biograph, „welche Bischöfe sind, wie viele ausgezeichnet durch die musterhafte Erfüllung aller Pflichten ihres geistlichen Berufes, Männer, die ihm alle vertraut waren, und durch erhabene Denkmale der Geschichtschreibung das Leben ihres Meisters weit vollkommener verherrlichen könnten." Und der hl. Bruno, groß als

[1]) Ebendas. S. 60 f.
[2]) Vita Brun. cap. 8. in Leibnitz. Script. Rer. Brunsvic. I.
[3]) Rotger, l. c. cap. 6.

Kirchenfürst und Staatsmann, starb am 11. Oct. 965 in einem Alter von nur 40 Jahren.

Reihen wir an diese beiden Männer, welche in der Welt eine so hohe Stellung eingenommen, noch einen einfachen Mönch, den bereits genannten Notker Labeo von St. Gallen; seine Zeitgenossen nannten ihn „den Deutschen, Teutonicus“ vorzugsweise, weil er sich besonders mit der Pflege der deutschen Sprache befaßte. Geboren um die Mitte des 10. Jahrhunderts und gestorben am 22. Juni 1022, widmete er fast sein ganzes Leben dem Uebersetzen lateinischer Schriften in's Deutsche. War auch die lateinische Sprache die Unterrichtssprache sowohl, als auch die gewöhnliche Umgangssprache, so wollte doch Notker durch dergleichen Uebersetzungen das Verständniß der alten Klassiker erleichtern, und nicht nur er selbst unterzog sich solcher Mühe, sondern eiferte auch Andere an, Gleiches zu thun, so daß man selbst von einer ganzen Uebersetzungsschule im Kloster von St. Gallen sprechen wollte. So übersetzte Notker die Psalmen, dann das Buch Job, die Schrift des Boethius de consolatione philosophiae und das Buch des Martianus Capella de nuptiis Mercurii et philogiae; ja er versuchte es sogar, die Kategorien und die Hermeneutik des Aristoteles in's Deutsche zu übertragen. Noch haben wir eine Rhetorik von ihm, welche ihn als einen selbständigen Gelehrten zeigt. „Das Verdienst des unermüdlichen Mönchs“, sagt Lindemann[1]), „um die syntaktische Ausbildung der deutschen Sprache, um ihre zur philosophischen Darstellung nöthige Fortbildung und Erweiterung kann nicht leicht zu hoch angeschlagen werden“. Viele Schriften dieses Notker sind zu Grunde gegangen, was uns aber noch erhalten ist, muß uns wirklich in ihm einen der gelehrtesten Männer seiner Zeit erkennen lassen. Man hat es mit Recht bedauert, daß er keine ebenbürtige Nachfolger gefunden; übrigens bot der tägliche Verkehr der Mönche mit dem Volke, ganz besonders auch die Verkündung des göttlichen Wortes Gelegenheit genug, die Muttersprache zu üben und sie ihrer immer weiteren Ausbildung entgegenzuführen.

Gehen wir vom Besondern auf Allgemeineres über. Eine erfreuliche Erscheinung des 10. Jahrhunderts ist die Pflege der Geschichte, welche sich in der Abfassung von Chroniken und in bio-

[1]) Geschichte der deutschen Nationalliteratur. Freiburg. 1866, S. 35.

graphischen Versuchen kund gibt. Es ist überhaupt ein Zeichen geistiger Regsamkeit eines Volkes, wenn es Interesse findet an der Geschichte seiner Vorfahren und seiner großen Männer, und dieses Interesse regt sich besonders bei dem deutschen Volke seit der Mitte des 10. Jahrhunderts. Wenn auch manche der uns noch erhaltenen Chroniken nur für den engen Kreis einer Klostergemeinde geschrieben wurden und darum zumeist nur Locales berühren, wenn die Verfasser solcher Hauschroniken nie daran gedacht, daß ihre Arbeit einst einer scharfen Kritik oft sogar feindlich gesinnter Menschen verfallen sollte, so weist das 10. Jahrhundert doch auch Chronisten auf, welche, ausgerüstet mit den uns jetzt zu Gebote stehenden Hilfsmitteln, unstreitig Großes auf dem Felde der Geschichte geleistet hätten. Von der Art ist Flodoard, Archivar der Kirche von Rheims, später Abt, unstreitig der beste und verläßlichste Geschichtschreiber seiner Zeit, ruhig, klar und würdevoll und die besten ihm zugänglichen Quellen benützend. Andere Chronisten sind noch Richer im Kloster St. Remigius zu Rheims, dessen Chronik erst in neuester Zeit aufgefunden wurde; Widukind von Neu-Convey in Sachsen, welcher sein Werk der Tochter Otto's I., der Aebtissin Mathilde von Quedlinburg widmete; Thietmar von Merseburg, dessen Werk für die Zeit der Ottonen wichtig ist, wenn es auch vielfach der kritischen Sichtung ermangelt. Erwähnen wir noch einen Ekkehard IV., der für die Geschichte von St. Gallen so schätzenswerthe Beiträge geliefert, und dessen Leben noch zum großen Theil in's 10. Jahrhundert fällt.

Dieser Name führt uns durch die Erinnerung an jene berühmte Stätte der Wissenschaft und Cultur auf einen andern Punkt, den wir nicht übergehen dürfen, nämlich auf die Poesie, welche mitten unter den rauhen Stürmen der Zeit in der Einsamkeit der Klöster ihre Pflege gefunden, so z. B. durch den hl. Notker in St. Gallen. All' seine Hymnen und Lieder und Sequenzen sind religiösen Inhalts; besonders verherrlichte seine Poesie die jungfräuliche Gottesmutter. Kaum ein anderes Lied irgend eines Dichters hat größere Berühmtheit erlangt, so daß seine Töne bis zur Stunde noch nicht verklungen sind, als das Media vita in morte sumus, welches das Gemüth des Volkes in einer Weise ergriff, daß selbst ein Concilium einschreiten mußte, weil man dem Liede Zauberkraft im eigentlichsten Sinne des Wortes zuschreiben wollte. Einen berühmten

Namen auf dem Gebiete der Poesie hat die schon erwähnte Nonne von Gandersheim, Roswitha, deren Gedicht auf Otto d. Gr. selbst geschichtlichen Werth hat. Wir haben ferner von ihr acht poetische Erzählungen und mehrere lateinische Dramen, welche dem Terentius nachgebildet sind, und deren Aufführung Kaiser und Fürsten beigewohnt. Treffend sagt ein neuerer Geschichtschreiber von dieser Dichterin: „Der Sieg der keuschen Kraft des Weibes über die Leidenschaft des Mannes, und des Christenthums über beide ist der Vorwurf ihrer Stücke, und ihre Dichterkraft in kindlicher Demuth zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen zu brauchen, ihr Ziel. Dabei beweist sie eine große Originalität, die seltene Kunst, in wenig Worten ein gewaltiges Spiel der Leidenschaften auszudrücken; die Scenen und Handlungen drängen sich, wie bei Shakespeare, und ein heller fröhlicher Geist, ein frisches Naturgefühl, ein gesundes sinnreiches Erfassen der Wirklichkeit, eine ungetrübte Reinheit der Seele, die auch über das Roheste ihren Glanz ausgießt, macht sich in ziemlich reinem Latein, in den Versformen der alten Poesie, wie in Reimen mit Assonanzen und Alliteration Luft“ [1]). Keine Zeit hätte sich solcher poetischer Erzeugnisse zu schämen.

Und wie in den Klöstern des 10. Jahrhunderts die Wissenschaft ihre treue Pflege fand, so weit es die Umstände gestatteten, waren dieselben auch die einzigen Asyle, in welche die Künste vor dem weltlichen Getümmel sich flüchteten. Die Künste aber, welche in jenen Klöstern besonders gepflegt wurden, bezogen sich zunächst auf die Verherrlichung Gottes und seiner Heiligen in dem ihnen geweihten Dienste, es waren Musik, Malerei, Sculptur und endlich die Baukunst, zu welcher die ersteren drei Künste sich wie Vorschulen verhielten. Was zunächst die Musik betrifft, so zeichnete sich auch in dieser Beziehung das Kloster von St. Gallen ganz besonders aus; die daselbst von Karl d. Gr. gegründete Gesangsschule, welche ihren Einfluß selbst über die Grenzen von Deutschland hinaus erstreckte, behauptete ihren alten Glanz auch das ganze 10. Jahrhundert hindurch, und die Namen eines Ratpert, Notker, Tutilo, Hartmann, Waltram u. A. werden in der Geschichte der Musik stets mit Achtung genannt werden. Es ist ein merk-

[1]) Dr. Weiß, Lehrbuch der Weltgeschichte, II, 722.

würdiges Zeugniß nicht nur für die hohe Ausbildung des Kirchengesanges, sondern auch für die Empfänglichkeit des Volkes, wenn Ekkehard IV. im Leben des hl. Notker (cap. 17.) sagt: „Durch den Psalmengesang und die geistige Harmonie wird die betrachtende Seele in höheren Kunstgesetzen geübt, und in völliger Entäußerung ihrer selbst von der Erde hinweg zur Beschauung göttlicher Dinge emporgehoben. Der Psalmengesang tröstet trauernde Gemüther, erfreut und erhebt die Herzen, führt die Sünder zur Reue, reiniget die Seele und macht sie bereit zu Werken der Gottseligkeit. Von der Süßigkeit des Gesanges ergriffen, beweinen Viele ihre Sünden, ihre Thränen fließen und sie werden vom Geiste der Buße erfüllt. Das alles bewirkt nicht die Macht der Worte", (welche ja Viele nicht verstehen,) „sondern die heilige Macht des Gesanges".

Eine andere Kunst, welche damals in den Klöstern geübt wurde, war die Malerei. Es ist uns aus dem Leben Kaiser Heinrichs II., des Heiligen, die Notiz aufbewahrt, daß er dem neuen Dome zu Basel ein Gemälde zum Geschenke machte, welches man auf 7000 Goldgulden schätzte, und sicher ist, daß die vielen zur Zeit dieses Kaisers entstandenen Kirchen mit größeren Gemälden geziert waren, wenn sie auch zum bei weitem größten Theile, wenn nicht gänzlich, zu Grunde gegangen sind; die Verfertiger dieser Gemälde aber mußten in Schulen gebildet worden sein, die noch dem 10. Jahrhundert angehörten. Dagegen sind uns sehr viele Miniaturen und jene Initialen in den liturgischen Büchern aus jener Zeit erhalten. Allerdings zeigt sich in der Behandlung der menschlichen Gestalt noch große Unbeholfenheit, um so schöner aber erscheint die Ornamentik. „Die Kühnheit der Curven", sagt ein neuerer Kunstkritiker, „die Kraft und die Phantasie, die sich in immer neuen und gewagten Verschlingungen ergeht, die Wahl und die Zusammensetzung der Töne, die troß der einfachen Scala die herrlichsten Combinationen erreicht, das Alles ist wahrhaft bewunderungswürdig, und das Auge wird nicht müde, die Züge alle zu lösen und wieder zu verfolgen, die sich von Bild zu Bild in unerschöpflicher Mannigfaltigkeit entwickeln". Das Gesagte gilt z. B. von dem berühmten „Antiphonarium Hartkeri" mit seinen Federzeichnungen, das sich noch in der Stiftsbibliothek von St. Gallen befindet, und auf welche Hartker nicht weniger als 30 Jahre verwendete. Nur wie im Vorübergehen wollen wir bei dieser

Gelegenheit noch einmal hinweisen auf den nie hoch genug anzuschlagenden Dienst, welchen auch im 10. Jahrhundert die fleißigen Mönche der Wissenschaft durch das Abschreiben von Büchern geleistet, besonders aber auf den künstlerischen Werth, der in so vielen dieser Manuscripte liegt. In ganz Deutschland schätzte man sich glücklich, ein Buch von der Hand eines Sintram von St. Gallen zu besitzen. Und um noch eines hiehergehörigen Kunstzweiges Erwähnung zu thun, will man in einem Briefe des Abtes Gosbert von Tegernsee (983—1001) die erste Kunde von gemalten Kirchenfenstern finden.

Ferner pflegten die Klöster des 10. Jahrhunderts bereits mit allem Eifer die Sculptur, und noch sind uns Werke aus jener Zeit erhalten, welche freilich nicht mit dem Maßstabe der Antike gemessen, oder mit neueren Kunstwerken in Vergleich gestellt werden dürfen, gleichwohl aber den Zeitgenossen so gefielen, daß von Tutilo aus Gallen (gest. 912) die Sage entstehen konnte, als er zu Metz das Bild der sel. Jungfrau meißelte, eine himmlisch schöne Frau stehe ihm bei seiner Arbeit hilfreich zur Seite [1]). Besonders kunstvoll für ihre Zeit waren die Schnitzwerke aller Art, Verzierungen aus Elfenbein, Gold und Silber, womit die Einbände werthvoller Bücher oft versehen waren. Ebenso übte sich die Kunst an jenen Heiligenschreinen, welche zur Aufbewahrung kostbarer Reliquien bestimmt waren, und noch besitzen wir werthvolle Metallarbeiten von der Hand des hl. Bernward, Bischofs von Hildesheim. Was aber zuletzt die Baukunst betrifft, welche mit dem Beginne des 11. Jahrhunderts einen so großartigen Aufschwung genommen, so wurde der Grund dazu wohl in den mathematischen Studien des 10. Jahrhunderts gelegt, „und damit wir uns demüthig beugen vor der Größe des Geistes, welcher Herrlicheres, als je auf Erden gesehen worden, zu schaffen sich bestrebte, genüge anzuführen, daß der Begründer des glorreichen Namens Habsburg, der Straßburger Bischof Werner um 1015 den Bau seines Münsters begann nach einem Plane, dessen Ausführung zweihundertjährige Arbeit erheischte,

[1]) Man vergleiche die treffliche Schrift: „Die Wissenschaft und Kunst im Kloster St. Gallen im 9. und 10. Jahrhundert" von Fr. Xaver Wetzel. Lindau 1877.

bis der Wunderthurm die Wolken erreicht hat, es den ewigen Sternen zu sagen, was Deutschland gehabt und was es verloren"[1]).

Und nun zum Schlusse dieser Rundschau noch ein Wort über die Bekehrung jener Völker, welche im Laufe des 10. Jahrhunderts in die christliche Familie eingeführt wurden; denn nur in Zeiten vollendeter Stagnation auf religiösem Gebiete liegt auch das Missionsfeld brach. Da begegnen uns zuerst die Normannen, welche seit Karl d. Gr. die Nordküsten von Frankreich und Deutschland so oft und so schrecklich heimgesucht. Die weise Politik und Nachgiebigkeit des Königs Karl von Frankreich brachte unter Vermittlung des Erzbischofs Franco von Rouen den tapfern Normannen-Führer Rollo dahin, daß er sich mit einem bedeutenden Strich Landes nördlich von der Seine als erblichem Herzogthum belehnen ließ, und Gisela, die Schwester des Königs zur Gattin nahm, freilich unter der Bedingung, daß er die christliche Religion annehme. Rollo ging die Bedingung ein, ward unterrichtet und getauft (912), und seinem Beispiel folgten in kürzester Zeit fast alle Normannen, und „es vergingen kaum ein Paar Menschenalter, so war die Normandie eines der schönsten, bevölkertsten, geordnetsten Länder des Erdbodens, und die dort wohnenden Normannen in Gesittung, Ritterlichkeit, Frömmigkeit berühmt als eine Zierde der christlichen Welt".

Während in dieser Weise im Norden von Frankreich ein kräftiger Volksstamm dem Christenthum gewonnen wurde, waren ausgezeichnete Bischöfe bemüht, die Leuchte des Evangeliums zu den noch heidnischen Völkern im Norden, Nordosten und Osten von Deutschland zu bringen, und es gereicht dem sächsischen Herrscherhause zum großen Ruhme, daß die Fürsten dieses Stammes die Bemühungen der Glaubensboten kräftigst unterstützten. Nachdem Heinrich I. die Ungarn in ihre Grenzen zurückgewiesen und die Dänen und Jüten zum Gehorsam gezwungen und dem König Gorm das Versprechen abgenöthigt hatte, christliche Missionäre in seinem Lande nicht weiter behelligen zu wollen, nahm Unni, der Erzbischof der vereinigten Kirchen von Hamburg und Bremen, das Werk des hl. Ansgarius unter den Dänen wieder auf, und ging sogar hinüber nach Schweden, wo die Normannen fast jede Spur

---

[1]) Damberger a. a. O. V. 883.

des Christenthums vernichtet hatten, der schönste Erfolg krönte seine Bemühungen, als plötzlicher Tod ihn (936) hinwegraffte. Unter den Dänen aber setzte Poppo das Werk Unni's fort; ihn hatte der hl. Adaldag, Erzbischof von Hamburg, um das Jahr 965 zum Bischof von Schleswig geweiht, und ihm gelang es, durch ein Wunder den König Harald und viele seiner Großen zum Christenthum zu bekehren, oder dafür günstig zu stimmen.

Nicht minder erfreuliche Fortschritte machte das Christenthum unter den Slaven, und hier war es besonders Otto d. Gr., der demselben durch Gründung von Klöstern und neuen Bisthümern den größten Vorschub leistete, wie auch Karl d. Gr. seine heidnischen Nachbarn durch die Einführung des Christenthums unter ihnen zur Ruhe zu bringen suchte. So errichtete Otto i. J. 946 das Bisthum Havelberg und wahrscheinlich um dieselbe Zeit das Bisthum Aldenburg im heutigen Holstein; drei Jahre später gründete er das Bisthum Brandenburg, dann Merseburg in Folge eines Gelübdes, das er vor der entscheidenden Schlacht gegen die Ungarn gethan, endlich das Erzbisthum Magdeburg, dessen erster Oberhirt Adalbert noch am Tage seiner Consecration (25. Dec. 968) drei andere Bischöfe für die neuerrichteten Diöcesen Merseburg, Meißen und Zeig consecrirte. Dieser Adalbert, zuerst Mönch zu St. Maxim in Trier, dann Missionär unter den „Rugiern“, zuletzt Abt zu Weißenburg im Elsaß, war „ein Mann, in dem damaligen Kreis des gelehrten Wissens ebenso bewandert und in seinen Kenntnissen bewundert, als wegen der Reinheit seines Wandels und der Biederkeit seiner Gesinnung, wegen seiner aufrichtigen Gottesfurcht und wegen seines täglichen Strebens, durch That und Handlungen zu bewähren, was die Zunge lehrte, als Mensch so hoch geachtet durch die Offenheit seines Charakters, als Priester durch die Wachsamkeit und Treue in seinem Amte so sehr aller Verehrung würdig, die ihm auch nahe und ferne zu Theil ward, und als Verkünder des Glaubens unter den Heiden, vornämlich unter den Sclaven-Völkern so hoch verdient, so standhaft unter allen Mühen, so beharrlich selbst in den Gefahren seines Lebens, daß ihn Kaiser und Papst mit hoher Gunst beschenkten“ [1]). So urtheilt ein protestantischer Historiker über einen katholischen

[1]) Voigt, Geschichte Preußens, I, 246.

Bischof, den er etwas näher kennen gelernt und deren es gewiß im 10. Jahrhundert keine geringe Anzahl gab.

Ebenfalls in die zweite Hälfte des erwähnten Jahrhunderts fällt die Einführung des Christenthums in Polen, womit die Einführung der Polen in die Geschichte verbunden war. Herzog Mjesko wollte zu Otto d. Gr. in ein ähnliches Verhältniß treten, wie Boleslav von Böhmen, und es kam zu einem Vertrag mit Otto; wie gewöhnlich in den Zeiten des Glaubens, war ein Hauptpunkt des Vertrages die freie Verkündigung der christlichen Religion in Polen. Mjesko selbst muß guten Willen gezeigt haben, da Boleslav ihm seine fromme Tochter Dubrawka zur Ehe gab, und er selbst noch vor Ablauf eines Jahres um die Taufe bat. Dem Beispiele des Fürsten folgte ein großer Theil des Volkes besonders durch die Bemühungen des i. J. 965 zum Bischof von Posen erwählten Jordan; kaum ein anderes Volk setzte der Verkündung des Evangeliums so wenig Hindernisse in den Weg, als die Polen.

Endlich mag hier auch noch der ersten Anfänge des Christenthums in Ungarn gedacht werden. Die ersten Versuche der heiligen Bischöfe Piligrim von Passau und Wolfgang von Regensburg, das Evangelium unter den Magyaren zu verkünden, scheiterten; unter Geisa aber und dessen zweiten Gattin Sarolta, einer Tochter des Fürsten Gyula von Siebenbürgen und eifrigen Christin, wagte der hl. Piligrim einen zweiten Versuch, und schon i. J. 974 konnte er nach Rom berichten, daß gegen 5000 Ungarn die hl. Taufe empfangen hätten, daß die noch heidnischen Bewohner dem Evangelium kein Hinderniß in den Weg legten, und daß groß die Ernte, gering aber die Zahl der Arbeiter sei. So bereitete sich die gänzliche Bekehrung des Volkes vor, welche dann unter Stephan dem Heiligen vollbracht werden sollte.

Damit wollen wir unsere flüchtige Rundschau in dem so düster geschilderten 10. Jahrhundert beschließen. Wir hätten noch mancher heiligmäßiger Männer, wie eines hl. Gennadius von Astorga, eines hl. Fulbert von Chartres, eines hl. Libentius von Hamburg, des als Heiligen verehrten Abtes Johannes von Gorze, des berühmten Gesandten Otto's d. Gr. an Abderrhaman, u. A. Erwähnung thun können, doch genug der Namen, von denen jeder eine eigene Monographie verdiente, wenn er sie nicht bereits

erhalten. Nur eine einzige Bemerkung möchten wir uns hier noch erlauben. Gewiß erscheint die Kirche groß in ihrem nahezu zweitausendjährigen Kampfe gegen das Heidenthum, gegen Schisma und Häresie, und gegen die Sünden und Laster so vieler ihrer eigenen Kinder; allein hat man nicht vielleicht diesem allerdings beständig fortdauernden Kampfe bisher zu viel Aufmerksamkeit zugewendet und das geheime Wirken des der Kirche von Oben verliehenen Geistes weniger beachtet als es hätte geschehen sollen? Man nennt das 10. Jahrhundert das finstere, das eiserne vorzugsweise, und doch, wenn man nur etwas näher zusieht, welch' herrliche und großartige Charactere, welch' eine Anzahl heiliger Männer und Frauen hebt sich ab auf diesem dunklen Grunde! Wenn man nun bedenkt, daß auch das Gute nirgends allein steht, sondern überall auf einen mehr oder minder größeren Kreis seinen heiligenden Einfluß übt, und daß dies von einzelnen Menschen, wie von ganzen Körperschaften gilt, so wird man weniger geneigt sein, ein ganzes Jahrhundert so schlechthin zu verdammen, das, abgesehen von allem Andern, eine nicht geringe Anzahl von Heiligen aufzuweisen hat.

Recensionen.

Das Buch des Propheten Daniel. Uebersetzt und erklärt von Dr. Aug. Rohling, o. ö. Professor der Theologie an der k. k. Universität zu Prag. Mainz, Kirchheim 1876. VI, 372 SS.

Die kirchlichen Exegeten haben gegenwärtig einer doppelten Aufgabe gerecht zu werden: nämlich vor allem durch Wiederanschluß an die wissenschaftliche Tradition der katholischen Vorzeit die Exegese der hl. Schrift in einen organischen, fruchtbringenden Zusammenhang mit der Theologie und dem religiösen Leben zu bringen, dann aber auch die reichen, neueröffneten Hilfsquellen der Wort- und Sacherklärung vollständig zu verwerthen. Beides leistet Prof. Rohling's Kommentar zum Buche Daniel in höchst zeitgemäßer, wirklich musterhafter Weise. Der Verfasser ist eifrig bestrebt, durch religiöse Vertiefung und theologische Ausgestaltung seiner Exegese wieder in die guten alten Bahnen einzulenken, die man seit einem Jahrhundert zum schweren Nachtheil der kirchlichen Bibelforschung allzusehr verlassen hatte. Indem er sich von jener veräußerlichten Behandlungsweise fernhält, welche sich mehr mit der Schale als mit dem Kern der hl. Schrift beschäftigt und hauptsächlich in Referaten über die subjektiven Meinungen der zahllosen außerkirchlichen Kommentatoren besteht, richtet er sein Augenmerk vor allem auf die in Daniel's Weißagungen von Christo und seinem Reiche enthaltenen apologetischen Momente, welche für sich allein schon hinreichend sind, die naturalistische Weltanschauung zu widerlegen, die alleinige Wahrheit der Kirche Christi zu beweisen,

zu gläubiger Unterwerfung unter ihre Lehren und Gebote zu bewegen. Sein Standpunkt ist, wie in dem Vorwort hervorgehoben wird, derjenige „der kirchlich traditionellen Exegese, welche das Erscheinen des Menschensohnes auf Erden und sein Kommen auf den Wolken des Himmels als die großen Hauptgedanken des Propheten bezeichnet, Gedanken, welche, wie sie einmal dastehen, als Stundenzeiger für die Weltuhr erscheinen und deshalb auf jeden, der mit Ernst darüber reflectiren will, tiefen Eindruck zu machen im Stande sind". Demgemäß hat denn auch dieser Kommentar einen vorwiegend apologetischen Charakter und athmet durchgängig einen Geist des Glaubens, der Frömmigkeit und des Seeleneifers, welcher an die großen alten Exegeten von der Art des Kornelius a Lapide erinnert, aber in der Neuzeit unter dem erkältenden Einfluß der protestantischen Wissenschaft ziemlich selten geworden war.

Da der heidnische und rationalistische Unglaube das vernichtende Zeugniß, welches die Weißagungen Daniels gegen ihn ablegen, dadurch zu eludiren sucht, daß er sie für vaticinia post eventum, untergeschoben von einem jüdischen Betrüger aus der machabäischen Zeit, erklärt, so sah sich Prof. Rohling zu einer ausführlichen Vertheidigung der Echtheit des Buches Daniel veranlaßt. Mit erwünschtester Klarheit, Vollständigkeit und Energie werden, theils in der Einleitung, theils im Kommentar, die positiven Zeugnisse für die Echtheit nachgewiesen und die dagegen vorgebrachten Einwendungen beseitigt. Am schlagendsten handhabt der Verfasser das Argument, daß die Weißagungen Daniel's noch weit über die machabäische Zeit hinausreichen, also nicht von einem damals lebenden, auf seine natürliche Kombinationsgabe beschränkten Juden herrühren können. In dieser Beziehung bildet die Erklärung der 70 Jahrwochen (Kap. 9) und der vier Weltreiche (Kap. 2. 7) wohl die Glanzpartie unseres Werkes. Die 70 Jahrwochen berechnet Rohling von dem Edikte des Artaxerxes für Esdras bis auf Christus und weist überzeugend nach, daß die rationalistische Erklärung, welche den terminus ad quem in der Machabäerzeit findet, mit den Textworten wie mit der Chronologie im grellsten Widerspruch steht. Auch die allerneueste eschatologische Erklärung der „gläubigen" Protestanten Kliefoth und Keil, welche den Antichrist als terminus ad quem der 70 Wochen und alle prophetischen Zahlenangaben als zwecklose Spielerei betrachtet, wird mit verdienter

Schärfe zurückgewiesen. Bezüglich der vier Weltreiche begründet Rohling eingehend aus dem Zusammenhang und den Parallelstellen die traditionelle Erklärung des vierten als des römischen Reiches. Möchten doch die lichtvollen Auseinandersetzungen Rohling's bewirken, daß künftig nie wieder katholische Exegeten diese festen Bollwerke für die Echtheit des Buches Daniel und für die übernatürliche, christliche Weltanschauung preisgeben und dadurch gegen ihren Willen den rationalistischen Einwendungen Vorschub leisten! Wenn z. B. die Bibelwerke von Dereser-Scholz und Loch-Reischl, auch Mayer in seiner Erklärung der messianischen Weißagungen, das vierte Weltreich nicht als das römische, sondern als das macedonische auffassen, so genügt gegen diesen Irrthum schon der Hinweis auf Kap. 8, wo der Prophet selbst Ungleichheit der Hälften als Merkmal des medopersischen, Viertheilung als das des macedonischen Reiches Alexanders und der Diadochen bezeichnet. Da nun in Kap. 2 und 7 das Kennzeichen der ungleichen Hälften bei dem zweiten, das der Viertheilung bei dem dritten Reiche wiederkehrt, so kann unter dem vierten Weltreich nur das römische verstanden werden.

Die Ansicht des verehrten Verfassers, daß der Antichrist nicht lange nach dem Untergange des römischen Reiches erscheinen werde, hat mehrfachen Widerspruch erfahren, nach unserer Ueberzeugung mit Unrecht, da sie ja eingestandenermaßen die übereinstimmende Lehre der Kirchenväter ist, und 2. Thessalon. 2, auch abgesehen von Daniel und der Apokalypse, keine andere Auslegung zu gestatten scheint.

Der anderen Aufgabe des Exegeten, nämlich der sorgfältigen Benützung aller Hilfsmittel der Auslegung, entspricht der Verfasser weit umfassender und gründlicher als seine Vorgänger durch Herbeiziehung der neuaufgefundenen assyrisch-babylonischen Monumente und Keilinschriften zur Erklärung des Buches Daniel, insbesondere auch zur Vertheidigung seiner Echtheit und historischen Glaubwürdigkeit. Es sei hier nur an Einem Beispiele gezeigt, wie sich die Resultate der Keilschriftentzifferung zu einer wahrhaft überraschenden Apologie des Buches Daniel gestalten. Da der von Daniel erwähnte letzte babylonische König Baltassar (Bêlschaççar) nicht in dem Regentenverzeichniß des Berosus vorkommt, so galt er den Rationalisten als Erdichtung des mit der babylonischen Geschichte natürlich

ganz unbekannten „Pseudodaniels" aus der Machabäerzeit. Doch wurden sie schon etwas kleinlauter, nachdem man einen Baltassar (Bil schar uçur) auf einem Cylinder des bei Berosus letzten babylonischen Königs Naboned als dessen ältesten Sohn genannt fand. Die naheliegende, auch von Prof. Rohling angenommene Hypothese, Naboned habe diesen Baltassar zu seinem Mitregenten erhoben, ist nachträglich seit dem Drucke des Kommentars auf's glänzendste bestätigt worden, indem Smith auf seiner letzten Reise die keilschriftlichen Geschäftsbücher einer babylonischen Firma entdeckt hat, worin ausdrücklich die Regierungszeit Baltassar's erwähnt wird. Wir können nun aus der Defensive in die Offensive übergehen und die Rationalisten fragen, wie ein zur Zeit des Antiochus Epiphanes in Palästina lebender jüdischer Betrüger noch nach vier Jahrhunderten von diesem obskuren, selbst der damaligen babylonischen Geschichtschreibung unbekannt gewordenen König Baltassar etwas wissen konnte?

Prof. Rohling vermuthet, Baltassar sei ein Sohn Nabonedʼs und einer Tochter Nabuchodonosorʼs, also ein Enkel des letzteren gewesen, während er bei Daniel (5, 2. 11. 13. 18. 22) und Baruch (1, 11. 12) als eigentlicher Sohn Nabuchodonosorʼs vorausgesetzt zu werden scheint. Wir möchten daher lieber die Vermuthung aufstellen, daß sich Naboned mit der Witwe Nabuchodonosorʼs vermählte, den Baltassar, ihren Sohn aus erster Ehe, adoptirte und zum Mitregenten einsetzte. Eine Berechtigung zu dieser Hypothese bietet uns der Bericht Herodotʼs, wonach Nikotris die Gattin des Labynet [1]) und die Mutter des von ihm fälschlich ebenfalls Labynet genannten Königs, welcher Babylon während der Einnahme durch Cyrus beherrschte, also des Baltassar, war; diese Nikotris kann aber wegen der ihr zugeschriebenen Bauwerke nur die Gemahlin des Nabuchodonosor sein, wie auch die bedeutendsten neueren Historiker annehmen. Auf diese Weise erklärt sich auch die Weißagung des Jeremias (27, 7), daß Nabuchodonosor, sein Sohn und sein Enkel bis zum Sturze des babylonischen Reiches herrschen würden, ganz befriedigend; denn wirklich ist die Descendenz Nabuchodonosorʼs nicht über das dritte Glied hinausgekommen.

---

[1]) Die Namen Labynet und Nabonedsind durchaus identisch, vgl. diese Zeitschrift, S. 298, Anm. 3.

Evilmerodach war sein Sohn, Neriglissar sein Schwiegersohn und dessen Sohn Laborosoarchod folglich sein Enkel; aber Baltassar, der Adoptiv- und Stiefsohn Naboned's, war wieder ein wirklicher Sohn Nabuchodonosor's. Wenn der vom hl. Hieronymus zu Isaj. 14, 19 berichteten jüdischen Sage, Evilmerodach sei bis zum Tode Nabuchodonosor's gefangen gehalten worden, etwas Geschichtliches zu Grunde liegen sollte, so würde sich daraus sehr einfach erklären, daß Baruch im fünften Jahre nach der Eroberung Jerusalems nicht den Evilmerodach, sondern den Baltassar für den präsumptiven Thronfolger hielt.

Wir hätten gewünscht, daß der hochverehrte Verfasser auch diesem Kommentar, wie seinen früheren zu den Psalmen und Isajas, einen philologisch-kritischen Anhang beigefügt und so die sprachliche Erklärung, welche im Buche selbst wegen des populäreren Tones und des Ausschlusses hebräischer Lettern etwas zurücktritt, auf dasselbe hervorragende Niveau wie die Sacherklärung erhoben hätte. Bei der Transscription hebräischer und aramäischer Wörter wäre ein strengerer Anschluß an die sprachgeschichtliche Methode vorzuziehen. Den wiederholten Versuchen, in dem Aramäischen Daniel's sprachliche Berührungen mit dem Idiom der assyrisch-babylonischen Keilschriften zu finden, können wir nicht beistimmen. Bei dem schwierigen Worte 'azdâ (Dan. 2, 5) mag sich vielleicht eine Befragung des Assyrischen rechtfertigen lassen; aber weshalb wird hierbei (S. 64) auf die assyrische Grammatik zur Lösung einer syntaktischen Schwierigkeit recurrirt, die übrigens gar nicht besteht, da ja 'azdâ ein Femininum im status absolutus ist? Statt des hebräischartigen taltî (S. 171) wäre nicht eine assyrische Form, sondern einfach das aramäische t'lîthaj zu erwarten gewesen. Auch die Versuche auf S. 108, mit Hilfe der assyrischen Grammatik für die drei griechischen Instrumentennamen Cither, Symphonie und Psalter eine nichtgriechische Etymologie zu gewinnen, würden besser wegfallen.

Schließlich erlauben wir uns, noch folgende kleine Berichtigungen zusammenzustellen. Zu S. 102: Die Wurzel k'raz ist ganz sicher arischen Ursprungs; es ist irrig, daß kârôz, wovon kârôzâ (Herold) nur der status emphaticus ist, „Edikt" bedeute. Zu S. 307: Das aurum obrizum der Vulgata ist keine Latinisirung von Ophir, sondern das griechische ὄβρυζον (geläutertes Gold).

Der babylonische Name Daniel's, Bêlt'schaççar, bedeutet wegen des Teth wohl schwerlich: „Beltis, schütze den König" (S. 49), sondern eher: „Schütze sein Leben". Auf S. 234 ist die Bezeichnung des Darius Hystaspis als des „letzten Darius" leicht mißverständlich. Die Korrectur hätte mitunter etwas sorgfältiger sein können; störende Druckfehler sind z. B. Sicilien statt Cilicien (S. 107) und 'ênnenu statt 'ênennû (S. 275).

Doch das sind alles Kleinigkeiten, welche wir nur notiren, um die Aufmerksamkeit zu bezeugen, mit welcher wir das schöne Werk gelesen haben. Die echt kirchliche Gesinnung, die theologische Auffassung, die edle, kraftvolle und begeisterte Schreibweise, die gründliche, aus den neuesten und besten Quellen geschöpfte Sacherklärung lassen keine Ausstellung zu; und wenn der verehrte Verfasser in einer hoffentlich bald erscheinenden zweiten Auflage die Worterklärung noch etwas eingehender, hier und da auch genauer berücksichtigen wollte, so würde er dadurch sein schon jetzt so vortreffliches Werk zu einem opus omnibus numeris absolutum gestalten.

Innsbruck. Bickell.

Theologia dogmatica catholica specialis concinnata a Joanne *Katschthaler*, ss. Theologiae doctore atque ejus in C. R. Universitate oenipontana professore p. o., liber primus de regni divini per Deum institutione, seu theologia sensu stricto complectens doctrinam de Deo uno et trino, necnon de Deo Creatore, Ratisbonae, typis J. Manz 1877. XIV, 527 SS.

Lange ist ein gründliches Studium der Dogmatik besonders in Deutschland vernachläßigt worden. Die naturnothwendigen Folgen hievon waren, Unkenntniß der katholischen Lehre und namentlich des Ideenreichthums, den sie in sich birgt; Verschwommenheit und Unklarheit der Begriffe, woraus jene Toleranz oder besser gesagt Gleichgiltigkeit gegen Irrthümer oder gefährliche Lehren stammt, die das Zeitalter der Aufklärung kennzeichnet; jenes Liebäugeln mit rationalisirenden protestantischen Richtungen und endlich jene seichten Moralpredigten, die selbst Illuminaten und Juden mit der ungestörtesten Gemüthsruhe anhören konnten.

Doch das ist, Gott sei Dank, nun anders. Schon seit einigen Jahrzehnten, namentlich aber seit dem vaticanischen Concil, holt

das katholische Deutschland das Versäumte ein. Von Jahr zu Jahr erscheinen die gediegensten Arbeiten auf jedem Gebiete katholischen Wissens, und die Dogmatik bleibt nicht zurück. Lehrbuch folgt auf Lehrbuch, um deren unerschöpflichen Schatz auf die verschiedensten Weisen angehenden Priestern möglichst gründlich und klar darzulegen. Diese gewiß erfreuliche Thatsache berechtigt zu der schönen Hoffnung, daß nun endlich diesem wichtigsten Zweige der Theologie jener Rang an theologischen Facultäten eingeräumt werde, der ihr leider seit beinahe einem Jahrhundert genommen wurde, aber mit Fug und Recht vor jedem andern theologischen Fache gebührt. Nur dann ist ein gründliches und zweckmäßiges Studium der Theologie zu hoffen, wenn der Dogmatik wieder der erste Rang, die meiste Zeit, die größte Sorgfalt zugewendet, die übrigen Disciplinen aber nur in Unterordnung zu ihr, oder wenigstens in Harmonie mit ihr gelehrt werden.

Es freut uns daher eine neue Dogmatik ankündigen zu können und zwar die eines Mannes, dessen Name bereits durch andere gediegene Schriften [1]) in gelehrten Kreisen bekannt ist. Indem wir mit Recht voraussetzen, daß unsere Leser mit dem Inhalt einer Dogmatik im Allgemeinen vollkommen vertraut sind, werden wir nur jene Punkte berühren, die dieser mehr oder weniger eignen und ein besonderes Verdienst des Verfassers begründen. Er verlegt die Behandlung der generellen Dogmatik auf das Ende und beginnt daher mit diesem Bande die specielle, deren Begriff vorläufig in der Einleitung genau entwickelt wird. Von der Idee des Reiches Gottes ausgehend zergliedert er deren Inhalt in vier Bücher, denen wahrscheinlich vier Bände entprechen werden. Die Ueberschrift des 1. Buches haben wir oben angegeben. Das 2. handelt de regni divini peccato perturbati restitutione per Christum, daher zuerst von der Erbsünde und deren Folgen und dann von der Menschwerdung und der Erlösung. Das 3. ist überschrieben Charitologia complectens doctrinam de hominum justificatione seu de gratia et de ss. sacramentis oder wie er zuerst

---

[1]) Von demselben Verfasser sind erschienen: Zwei Thesen für das allgemeine Concil. 1. Abtheilung: Die numerische Wesenseinheit der drei göttlichen Personen, Regensburg bei Manz 1868 in 8°; 2. Abtheilung: Ein Lebensprincip im Menschen, 1870, in 8°, daselbst.

sagt, de regni divini restaurati gubernatione per gratiam Spiritus s. Das 4. ist der Eschatologia gewidmet und handelt mithin de regni divini consummatione in altera vita.

In dem ersten Bande, den wir hiemit zur Anzeige bringen, werden nun der Reihe nach alle jene Fragen [1]), die in jedem Tractate de Deo uno et trino und de Deo Creatore vorzukommen pflegen, besprochen, entwickelt und die katholische Lehre mit Aufwand großer Erudition begründet; aber außerdem hat der Verfasser einige philosophische Fragen [2]) in den Bereich der Erörterung hineingezogen, theils weil dieselben gerade in unsern Tagen wieder in der Bekämpfung des katholischen Glaubens in den Vordergrund treten und eben deswegen auch von dem vaticanischen Concil berücksichtigt worden sind, theils weil der Verfasser den praktischen Nutzen angehender Theologen vor Augen hatte. Denn es ist ein bejammernswerther Zustand unserer Studien, daß die Philosophie kaum jemals weniger betrieben wurde als gerade gegenwärtig.

Dank werden die angehenden Theologen dem Verfasser auch dafür wissen, daß er mit besonderer Sorgfalt die Irrthümer der Neuzeit über Ursprung und Abstammung des Menschengeschlechtes berücksichtigt und sie an der Hand bewährter Fachmänner auch vom wissenschaftlichen Standpunkte aus widerlegt. Jeder Widerspruch zwischen der Geologie und der Genesis wird abgewiesen. Bei dieser Gelegenheit zeigt er, wie weit die Theologie gehen könne, ohne der Offenbarung zu nahe zu treten, und kommt zu dem Schlusse S. 407, daß zwar wichtige Gründe für die Annahme längerer Perioden bei der Schöpfung sprechen, nichtsdestoweniger die andere Ansicht, die an sechs natürlichen Tagen hält, noch nicht für abgethan erklärt werden könne. Eingehend bespricht er die Frage von dem Verhältniß der Vernunft zu dem größten der christlichen Geheimnisse,

---

[1]) Aufgefallen ist uns jedoch, daß Dr. Katschthaler die Prädestinationslehre, die nach dem Vorgang des hl. Thomas so ziemlich allgemein im Tractat de Deo gegeben wird, in den Tractat de gratia verlegt. Es lassen sich zwar Gründe für diese Verlegung anführen, ob sie sich aber empfehle, wird die Folge zeigen.

[2]) So z. B. werden auch mit philosophischen Gründen die verschiedenen Systeme des Pantheismus S. 106—115 und der Materialismus S. 267—280 widerlegt; die Vorsehung und der göttliche Concurs S. 279 ff., die Geistigkeit der Seele S. 428 ff. u. s. w. bewiesen.

zur Lehre von der h. Dreifaltigkeit S. 174—207, die er durch eine Reihe von Thesen beleuchtet.

Einen andern Vorzug, der in einer katholischen Dogmatik nicht zu unterschätzen ist, erblicken wir in dem streng kirchlichen Geist, der die ganze Arbeit durchweht. Mit staunenswerthem Fleiße und mit nachahmungswerther Sorgfalt hat der Verfasser all' die Entscheidungen der Kirche angeführt und verwerthet, um an deren Hand die Gewißheit der aufgestellten Lehren, den Inhalt und die Tragweite der einzelnen Dogmen zu fixiren, was für angehende Theologen sehr wichtig ist, damit sie einerseits nicht alle Lehrsätze auf gleiche Linie stellen, anderseits nicht leicht eine kirchliche Anschauung preisgeben, weil sie nicht als Dogma von der Kirche definirt wurde. Namentlich ist in dieser Hinsicht der Tractat de ss. Trinitate mit unverkennbarer Liebe und Umsicht bearbeitet, indem wohl kaum eine kirchliche Entscheidung zu finden sein wird, die Prof. Katschthaler nicht ausgebeutet und verwerthet hätte [1]). Selbst die durch Bischof Martin und Friedrich veröffentlichten schemata des vaticanischen Concils werden benützt: denn wenn auch diese noch manche Abänderung erleiden sollten und der endgiltigen Sanction durch das Concil entbehren, so geben sie doch dem Theologen vortreffliche Winke, um die in der Kirche vorherrschende Lehre oder Auffassung irgend eines Dogmas sicher zu

---

[1]) Wie genau er es hierin nimmt, wollen wir an einem Beispiele zeigen, das sich S. 138 in der Anmerkung findet. Er citirt nämlich ein schema des vaticanischen Concils nach Martin Omnium Concilii vaticani documentorum collectio S. 21, worin wir lesen: Haec igitur una numero essentia seu natura veraciter est Pater, Filius et Spiritus s. etc. Dazu bemerkt er: Liceat hoc loco circa allegatum doctrinae catholicae schema modeste aliquid observare. Personae divinae ibi enumerantur sic: Pater, Filius et Spiritus s., et non: Pater *et* Filius *et* Spiritus s. Forsan illud *et* omissum est ex lapsu calami editoris vel ex defectu hypothetae. . . . Notum est, illud *et* inseri solere, ut realis personarum divinarum distinctio exprimatur, ne personae divinae confundantur. Nachdem er nun bemerkt, daß das Verbindungswörtchen et äußerst selten bei Aufzählung der göttlichen Personen in offiziellen Actenstücken ausgelassen werde, schließt er: Si illud omissum *et* non a lapsu calami descendit, verisimiliter inseretur, antequam de quo agitur caput per summi pontificis sanctionem confirmationem accipiet.

ermitteln. Dabei unterläßt der fleißige Forscher nicht, seine Leser aufmerksam zu machen auf die allmälige Entwickelung der katholischen Dogmen durch das kirchliche Lehramt aus Anlaß der im Laufe der Zeit auftauchenden Häresien [1]).

Da Prof. Katschthaler aus vierzehnjähriger Praxis die Vorbildung angehender Theologen hinlänglich kannte und ihm daher die Beobachtung nicht entging, daß die scholastische Methode mit ihren so treffenden und vielsagenden technischen Ausdrücken Vielen ganz unbekannt sei, so hat er die scholastische Terminologie möglichst zu vermeiden gesucht, ohne jedoch die Sache zu opfern (Vorrede S. IV.). Dem Umstand ist nun freilich zuzuschreiben, daß er oft in der Erklärung verschiedener Begriffe Worte auf Worte häuft, um sich ja seinen Lesern anzubequemen und verständlich zu machen. Sein Ringen nach Klarheit ist jedenfalls lobenswerth. Verdienstlich ist ebenso die besondere Rücksichtsnahme auf den Güntherianismus, der leider in manchen österreichischen Lehranstalten durch einige Zeit hindurch nur zu viel Einfluß gefunden hat. Einen vorzüglichen Werth verleiht diesem Werke die reichliche Benützung der besten Erzeugnisse der theologischen Literatur, wovon die zahlreichen Anmerkungen auf jeder Seite Zeugniß geben.

Die Theologie schöpft ihre Beweise aus der Offenbarung, mithin aus der hl. Schrift und der Ueberlieferung: doch sucht sie auch in das Verständniß der Dogmen einzudringen, deren Möglichkeit, Congruenz, innern Zusammenhang darzulegen. So begnügt sich Dr. Katschthaler nicht damit, die katholische Lehre aus den ihr eigenen Quellen zu begründen: überall befragt er auch die Vernunft und bestrebt sich von deren Standpunkte aus, so weit es möglich ist, die Lehre der Kirche zu beleuchten und zu rechtfertigen. Damit noch nicht zufrieden, forscht er nach dem Vorgang des

---

[1]) So führt er S. 262 in der Anmerkung als Beispiel das Dogma von der Schöpfung an, indem er schreibt: Haec, quae modo citata sunt, dogmatica documenta, jam factam hujusce dogmatis de creatione per tempora evolutionem ob oculos ponunt. Creationis dogma in omnibus suis elementis jam in antiquissima Ecclesia notum fuit; at symbolum apostolicum illud uberius non delineavit; concilium constantinop. I. Deum *omnia*, concilium lateran. IV. Deum omnia *e nihilo*, concilium vaticanum: Deum omnia e nihilo *liberrimo consilio* condidisse explicite asseruit.

hierin unübertrefflichen Lessius nach dem praktischen Momente der einzelnen Dogmen, denn die wahre katholische Dogmatik soll eine theologia mentis et cordis sein: je höher nun eine Wahrheit steht, um so einflußreicher wird sie sich auch für das praktische Leben zeigen.

Es sei uns nun noch gestattet einige Bemerkungen anzufügen, die jedoch von untergeordneter Natur sind. Aufgefallen ist uns, daß der Verfasser das göttliche Erkennen und Wollen zu den Attributen rechnet. Da er die veritas Dei, woran wohl Niemand, der an Gott glaubt, zweifelt, eigens S. 85 beweist, so hätte man eine kurze Erklärung erwartet, inwiefern Gott die erste oder höchste Wahrheit ist. Die Frage de medio scientiae divinae hätte in einer sonst so ausführlichen Dogmatik mehr als nur eine Verweisung auf andere Werke verdient. Ueberflüssig schien uns dagegen eine eingehende Widerlegung des manichäischen Dualismus und Polytheismus. Einverstanden können wir nicht sein, daß die scholastische Entwickelung des Trinitätsdogmas der positiven Beweisführung von der Zeugung des Sohnes und der Hauchung des hl. Geistes vorausgehe. Ist einmal aus der Offenbarung stringent bewiesen, daß der ewige Vater einen Sohn zeuge und daß der hl. Geist von Vater und Sohn ausgehe, so haben jene scholastischen Erörterungen ihre Berechtigung, und insoferne sie das so schwierige Dogma wenigstens einigermaßen aufhellen, auch eine gewisse Begründung: und eben weil die sonst so klar und gediegen vorgetragene Lehre [1]) von den göttlichen Processionen, Relationen, persönlichen Eigenthümlichkeiten, das Dogma von der ewigen Zeugung des Sohnes und der Hauchung des hl. Geistes voraussetzte, hätten wir gewünscht, daß die Zeugung des Sohnes etwas eingehender begründet worden wäre S. 220. Ebenso kann das Verhältniß der christlichen Trinitätslehre zur menschlichen Vernunft erst dann

[1]) Es sei uns erlaubt, auf die ausführliche Besprechung de appropriatione aufmerksam zu machen S. 166—171, da in manchen Dogmatiken sich kaum Etwas hierüber findet, der Verfasser sich aber ganz besondere Mühe gegeben, dieselbe klar und genau darzulegen. Nur scheinen mir die zwei Texte Matth. 18, 11. und Joh. 3, 17. minder glücklich gewählt, um zu beweisen, daß die appropriatio in der hl. Schrift vorkomme, da sie etwas aussagen, was dem Sohne nicht allein zugeeignet wird, sondern in einem gewissen Sinne ganz eigen ist.

allseitig besprochen werden, wenn man jene aus den Quellen der Offenbarung klar dargelegt hat, mithin erst nach Abschluß des dogmatischen Theiles. Diese Anordnung hat auch manche Wiederholungen veranlaßt. Richtig betont der Verfasser den Unterschied zwischen den Sätzen Filius seu Verbum est Deus und Christus est Deus, und indem er diesen dem Traktat de incarnatione zuweist, begründet er nur den ersten, aber ohne auf die vielen Schwierigkeiten, die die Arianer und Socinianer dagegen aus der hl. Schrift erhoben haben, näher einzugehen. Mir scheint, daß die Lösung wenigstens der wichtigern hier am Platze wäre, denn die Arianer und Socinianer läugnen in erster Linie die Gottheit des Sohnes und consequent die Gottheit Christi; daher kann man nicht allseitig die Gottheit der zweiten göttlichen Person beweisen, ohne die Haupteinwürfe der Arianer schon jetzt zu berücksichtigen. — Die Bemerkung S. 454 „non pauci patres occidentales hätten dem Generatianismus gehuldigt", wird aufgehoben durch den S. 459 gegebenen Nachweis, daß von den Occidentalen nur Tertullian sicher dafür einstehe.

Die Darstellung ist recht gefällig, leicht faßlich, fern von allen mißverständlichen Speculationen. Dem Verfasser ist es gelungen, auch schwierige Fragen in selbst für minder Befähigte verständlicher Weise zu behandeln, wozu namentlich die Anwendung der Thesenform nicht wenig beiträgt. Die Sprache ist edel und würdevoll. Doch hätten wir einige Ausdrücke, die zwar an manchen theologischen Anstalten sich bereits eingebürgert haben, lieber vermieden gesehen, weil sie gar zu unlateinisch klingen, wie argumenta aprioristica, aposterioristica, fallibilista. Es ist auch Alles aufgeboten, um die Uebersicht und den Gebrauch des Buches zu erleichtern durch Columnenüberschriften, Marginalien, Realindex.

Möge der unermüdliche Verfasser auf dem begonnenen Wege fortfahren, mit den übrigen Bänden uns bald beschenken und dadurch zeigen, daß die katholische Dogmatik bei dem Aufschwung, den sie gottlob wieder einmal allerorts genommen, auch in Oesterreich nicht zurückbleiben wolle, sondern eintrete in den Wettkampf, der unter den katholischen Gelehrten aller Länder entstanden ist, um die geoffenbarte Wahrheit gegenüber den vereinten Anstrengungen des Unglaubens mit allen Kräften des Geistes und der Wissenschaft zu vertheidigen.

Innsbruck. Hurter S. J.

Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam critice tractandam auctore P. Carolo de Smedt. Gandavi excudebat C. Poelman 1876. 8°, 533 pp.

Ejusdem **Dissertationes selectae** in primam aetatem historiae ecclesiasticae. Ibid. 1876. 8°, 326 et 100 pp.

Die vorliegenden beiden Werke des jetzigen Mitgliedes der Bollandistengesellschaft zu Brüssel, P. de Smedt, sind die Vorläufer einer weitausgreifenden kirchenhistorischen Publication. Der Verfasser beabsichtigt nämlich, in der Form von Dissertationen, wie er sie bereits in obiger Arbeit über die kirchliche Urzeit angewendet hat, wichtigere Fragen aus der Kirchengeschichte aller Jahrhunderte zu behandeln, ein Unternehmen, das zum mindesten sieben Bände, einschließlich der schon erschienenen, umfassen wird. Die Abhandlungen wurden von de Smedt während seiner langen Wirksamkeit als Professor der Kirchengeschichte im Kollegium zu Löwen aus- ausgearbeitet. An dieselben wird sich dem Versprechen des Verfassers gemäß ein Compendium der Kirchengeschichte anschließen mit der Aufgabe, über die gesammte kirchliche Vergangenheit und insbesondere über die zwischen den Gegenständen der Abhandlungen offen gelassenen Lücken zu orientiren. Wenn im Werke versichert wird, daß sich die Introductio und die Dissertationensammlung hauptsächlich an Anfänger des kirchenhistorischen Studiums wenden, so ist jedenfalls an sehr weit vorgeschrittene Anfänger zu denken, an solche, welche die gewöhnlichen akademischen Kenntnisse durch das Detailstudium von hervortretenden Streitpunkten und durch die Aneignung der Methode historischer Kritik erweitern wollen. Den Anfängern im gewöhnlichen Sinne dürfte zur Einführung in die Kirchengeschichte das beabsichtigte Compendium weit eher dienlich sein.

Schon hier sei es ausgesprochen, daß die zwei bis jetzt erschienenen Theile des Werkes einen durchaus befriedigenden Eindruck machen und von dem Ganzen große Hoffnungen anregen. Sie zeigen eine vortreffliche Umsicht und Ruhe der Forschung, einen von aller Befangenheit losgelösten Eifer für die Wahrheit und eine scharfsinnige und nüchterne Kritik, welche nicht bloß die Gegner der Kirche auf allen ihren Wegen und Wendungen verfolgt, sondern auch ihre Schärfe, und wir möchten fast sagen mit einer gewissen Vorliebe, an geläufigen der Kirche günstigen Annahmen katholischer Schriftsteller versucht.

Daß das Werk in lateinischer Sprache erscheint, kann ihm gewiß nicht zum Nachtheil gereichen. Seinem Zwecke entsprechend muß es ja ohnehin von den Vorzügen einer sprachlichen Darstellung, die größere Kreise fesseln könnte, Umgang nehmen. Hingegen ermöglichte das Lateinische dem Verfasser jene Kürze bei der Verwerthung und Kritik der Dokumente in ihrer Originalsprache, und zugleich zu nicht kleinem Theile auch jene klare Präcision des Ausdruckes, welche neben den vorhin genannten Vorzügen seine Arbeit auszeichnen. Ein anderer Vortheil ist gleichfalls nicht zu unterschätzen, der darin liegt, daß das Werk sich in der lateinischen Sprache bei den Freunden gelehrten Geschichtsstudiums in allen Ländern ohne weiteres Eingang verschaffen kann.

1. Der erste Theil oder die Introductio generalis, wie jeder nachfolgende Band für sich selbständig dastehend, zerfällt in eine Anleitung zur Kritik und eine Einführung in die Quellen- und Literaturkenntniß. Die Anleitung zur Kritik (Tractatio I. p. 1—51) beschäftigt sich in sehr knapper Fassung mit allen wesentlichen hier einschlägigen Punkten, wie mit der Unterscheidung ächter schriftlicher Dokumente von unächten, den Regeln der Interpretation, der Conjectur, den ungeschriebenen Denkmälern u. s. w. Nach einer hieran geknüpften Erörterung über die Eintheilung der Kirchengeschichte (Tractatio II. p. 51—55) geht der Verfasser auf die Uebersicht der Quellen über (Tract. III. p. 55—403).

Den Vortritt unter den Quellen haben die öffentlichen Dokumente (die Sammlungen der päpstlichen Briefe und Constitutionen, der Concilienakten und der liturg. Denkmäler), es folgen die alten Quellengeschichtschreiber und sodann, eigens aufgeführt, beziehungsweise von Erörterungen begleitet, die Quellen für Häresiologie, Patrologie, Hagiologie, Geschichte der Päpste, Kirchengeschichte einzelner Länder und Diöcesen, endlich jene für Ordensgeschichte. Eine Angabe der wichtigeren Werke über Archäologie, Inschriften und Münzwesen, soweit diese Gegenstände die Kirchengeschichte berühren, macht hier den Schluß.

Die vielen Abtheilungen des letzten Abschnittes (Tractatio IV. p. 403—483 De subsidiis ad historiam ecclesiasticam tractandam juvantibus) können wir nicht im Einzelnen anführen. Er legt eine ganze Bibliothek solcher kirchengeschichtlicher Werke vor, welche nicht zu den Quellen gehören.

In der Anleitung zur Kritik (p. 7) hat der Verfasser folgende Aeußerung über katholische Geschichtsbehandlung, die für seine Richtung sehr bezeichnend ist:

„Nicht bloß diejenigen machen sich eines Fehlers schuldig, welche die Geschichte entstellen, um die Kirche besser zu bekämpfen, sondern auch jene, welche, von frommer Ergebenheit gegen die Kirche erfüllt, in Fragen über die Geschichte derselben mehr als Sachwalter, denn als Erforscher der Wahrheit vorgehen. Sie machen es gerade wie die Advokaten, welche dasjenige, was ihrer Partei zur Stütze gereicht, über das Maaß hinaufschrauben, dagegen das, was ihnen im Wege ist, verhüllen, verschweigen oder in Abrede stellen. Ich kann mich nur verwundern, daß solche Schriftsteller nicht einsehen, daß durch diese Handlungsweise der kirchliche Sinn und selbst die katholische Religion dem Gespötte der Feinde und der Verachtung der Indifferentisten ausgesetzt werden. Gelingt es ihnen etwa auch durch ihre weit weniger klugen als kühnen Behauptungen Jemandem Liebe und Hochschätzung gegen die Kirche einzuflößen, so wird dieser sich sofort als betrogen beklagen, wenn er aus geschichtlichen Quellen oder durch Gegner der Kirche den wahren Sachverhalt kennen lernt. Er kommt dann leicht zu dem allerdings ungerechten Urtheile, die ganze katholische Lehre ruhe auf keiner solideren Grundlage, als jene eiteln Behauptungen, und seine Hochschätzung kehrt sich in das Gegentheil um, in Haß".

So empfehlenswerth die Beherzigung dieser wahren Worte besonders angesichts der Alles aufdeckenden Rührigkeit unserer Gegner auf geschichtlichem Gebiete erscheint, so nothwendig muß ein vom Verfasser leider übergangener Gedanke zur Ergänzung hinzutreten. In gewissem Sinne wird doch der katholische Historiker und zumal der Kirchenhistoriker Sachwalter sein dürfen, ja sein müssen; insoferne nämlich, als er gegenüber der unbeschreiblichen modernen Verlogenheit die apologetischen Momente mit Fleiß und Eifer in's Auge fassen und sich nicht fürchten soll, liebevolle Hochschätzung gegen die Kirche, die ihm das Höchste auf Erden ist, überall durchblicken zu lassen. Es einigt sich mit diesem Standpunkt ja recht gut das Bestreben, frei und frank mit äußerster wissenschaftlicher Gerechtigkeit die Wahrheit zu sagen. Wir erinnern hier an die Ueberschrift, welche Cardinal Pallavicino über eines der einleitenden Capitel seiner Geschichte des Concils von Trient gesetzt hat: „Ob die Ergebenheit (parzialità) des Verfassers gegen den heil. Stuhl der vorliegenden Geschichte die Glaubwürdigkeit mindern könne" (Introduzione c. 6.). Daß de Smedt übrigens der von uns in Erinnerung gebrachten apologetischen Richtung nicht

abhold ist, das hat er selbst durch den Inhalt seiner ausgezeichneten Broschüre La religion et la science, die das Werk von Draper durch werthvolle geschichtliche Digressionen bekämpft, an den Tag gelegt.

In den theoretischen Anweisungen seiner Introductio wird aber nicht nur der religiöse Standpunkt des kirchlichen Forschers nach unserm Urtheil etwas zu stiefmütterlich behandelt, sondern auch die Bedeutung und der Werth der Geschichtsphilosophie treten unverdientermaßen in den Hintergrund. De Smedt ist offenbar vorwiegend Kritiker, und bei seiner lange gewohnten forschenden Kleinarbeit war philosophischer Betrachtung der Geschichte wenig Raum gelassen. So erklären wir uns, daß er S. 2 so karg von der Nothwendigkeit der Geschichtsphilosophie spricht, während diese doch in die materiellen Studien der Quellen jenes Element hineintragen muß, das sie zur Wissenschaft im vollen Sinne erst erhebt.

Was die Regeln der Kritik selbst betrifft, so sind diese klar und gut dargelegt. Wir heben namentlich hervor die trefflich motivirten Warnungen des Verfassers gegen den Mißbrauch des argumentum ex silentio, seine Bedenken gegen den in neuerer Zeit oft mit Einseitigkeit gepflogenen Gebrauch von Gesandtschaftsberichten, die Bemerkungen gegen das allzu gläubige Hinnehmen von Angaben der Kirchenväter über rein Historisches und die Philippiken gegen die legendarischen Quellen des Mittelalters. In Bezug auf den letzten Punkt hätten wir jedoch wiederum zur Ergänzung der negativen Kritik gerne einige Winke über den positiven Gewinn aus jener Schriftstellerei gesehen. Wenn z. B. über den gehäuften Wunderinhalt derselben die einzige Aeußerung fällt: multos recentiorum offendit, so ist damit offenbar doch viel zu wenig zur Beurtheilung geboten.

Sehr schätzenswerth dürften die Auseinandersetzungen des Verfassers über das Martyrologium und die geschichtlichen Lesungen des römischen Breviers sein. Ueber die Entstehung unseres jetzigen Martyrologiums, beziehungsweise seine Neuordnung im 16. Jahrhundert, theilt er eine von dem Bollandisten P. Matagne verfaßte historische Skizze mit, welche die noch immer allzu spärlichen und dunklen Berichte des betreffenden Vorganges einer genauen Prüfung unterzieht. De Smedt und Matagne stimmen in dem Resultate überein, daß die bisherige Annahme falsch sei, welche Baronius

als den Verfasser der von Gregor XIII. approbirten Ausgabe von 1584 hinstellt. Noch Theiner hat in seiner Fortsetzung der Annalen, statt die definitiven Aufschlüsse zu bringen, welche man von ihm erwarten konnte, jener Annahme beigepflichtet. Baronius leistete aber nachweislich erst nach dem Erscheinen der genannten Ausgabe zu weiteren Revisionen seine Hilfe. Die erste corrigirende Feder ist einstweilen noch unbekannt.

Ueber die Approbation des Martyrologiums äußert sich de Smedt folgendermaßen: „Durch diese Approbation wird nicht etwa die Verpflichtung auferlegt, Alles, was im Martyrologium berichtet wird, oder auch nur die Heiligkeit Aller derjenigen, deren Namen demselben einverleibt sind, als unumstößlich sicher anzunehmen“ (151). Das Erstere wird bekanntlich ganz allgemein zugegeben. Den Grund des Letzteren aber findet de Smedt nicht mit Unrecht in dem Umstande, daß die Aufnahme in das Martyrologium noch keine definitive Erklärung der Kirche über die Heiligkeit ist. Er führt hier Benedict XIV. an, welcher ausdrücklich sagt: „Etwas Anderes ist das kirchliche Urtheil, welches in der Canonisation gefällt wird, etwas Anderes die Einverleibung eines Namens in das römische Martyrologium. Aus einem allenfallsigen Irrthum im Martyrologium kann noch kein Schluß auf die Möglichkeit eines Irrthumes im Urtheile der Canonisation abgeleitet werden“ (De serv. Dei beatif. lib. 4. part. II. cp. 17. nr. 9. Opp. ed. Bassani 1767. tom. IV. p. 364.).

Während die Nennung des Namens im Martyrologium nicht als officielles Zeichen des der Person gespendeten kirchlichen Cultus angesehen werden kann, ist hingegen die Betheiligung mit einem Offizium im Brevier (und mit der Messe) entschieden als solches Zeichen zu betrachten, und die Heiligkeit der betreffenden Person darf nicht mehr geläugnet werden. Vgl. das Decret Pius IX. in der Streitfrage über die Heiligen Domnus, Domnio und Eusebia vom 1. Sept. 1870 (bei de Smedt Introd. p. 192) und die von de Smedt nicht in Betracht gezogenen Erörterungen hierüber in der Revue des sciences ecclés. 1871, II, 246 ff). Bezüglich der Kritik der im Brevier angegebenen Lebensumstände sind aber dem Forscher die Hände keineswegs gebunden. Die Lectionen der zweiten Nocturn beanspruchen, wie de Smedt an der Hand Benedict XIV. eingehend nachweist, nur jene historische Glaubwürdigkeit, welche

ihnen die menschliche Auktorität ihrer gelehrten Urheber zueignen kann. Dabei bleibt natürlich bestehen, daß sowohl dem Martyrologium als dem Brevier die gebührende Ehrerbietung zu zollen und nur auf sehr triftige Gründe hin von der Erlaubniß der Abweichung von ihnen Gebrauch zu machen ist. Wir glauben, daß Unterscheidung und Klarheit, wie sie überall dankenswerth sind, so namentlich auf dem berührten Gebiete unerläßlich erscheinen.

Wir übergehen, um rascher zum zweiten Bande zu kommen, manche weitere Vorzüge und erwähnenswerthe Parthien der Introductio. Es sei nur hervorgehoben, daß alle neuere auch außerfranzösische Literatur mit Umsicht verwerthet ist, daß passende Citate aus den besten kritischen Schriftstellern wie de Rossi, Pertz, Zaccaria u. A. den Leser zugleich in die Methode ihrer Kritik und in manche von ihnen beurtheilte Gegenstände einführen, daß endlich, was dem Verfasser für den weitaus größeren Theil des Buches der Hauptzweck war, das Quellen- und Literaturverzeichniß eine mit wirklich staunenswerther Sorgfalt angelegte Sammlung der Kirchengeschichte eröffnet.

Den bisherigen wenigen Ausstellungen sowie den nachfolgenden mögen die eigenen Worte des Verfassers gleichsam zum Geleitscheine gereichen, wenn er an seine Beurtheiler unter den Fachgenossen die Bitte richtet, ut severos se potius quam indulgentes exhibeant...; quippe qui a catholicis scriptoribus edita severe discutere solitus sim et saepe queri, quod nimia indulgentia in hac re a multis peccetur. (Introd. VIII). Unsere nächsten Ausstellungen beziehen sich also auf das zuvor genannte bibliographische Repertorium. Bei der Durchmusterung desselben stiegen uns namentlich Bedenken gegen die Zweckmäßigkeit seiner Anlage auf. Es enthält zu viele und nicht gehörig abgegrenzte Abtheilungen. Um ein Beispiel anzuführen, muß man sich die Quellen und Hilfsmittel für die Papstgeschichte aus allzusehr zerstreuten Büchergruppen zusammensuchen. Die Quellen der Papstgeschichte bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts (warum nur soweit?) sind von S. 198 bis 281 sehr ausführlich aufgeführt und erörtert; neuere Hilfsmittel und Bearbeitungen für die Geschichte des Kirchenstaates finden sich darnach S. 285 bis 289; wieder alte Quellen für kirchliche und politische Geschichte Italiens und des Kirchenstaates sind genannt 417 bis 418; dann kommen nach langer Unterbrechung die neueren Hilfs-

mittel für die Geschichte der Päpste und der Cardinäle 472 bis 477, während sich die hier zum Theile einschlägigen Werke über die in Italien vorhandenen Manuscripte S. 446 verzeichnet finden. Wäre es nicht empfehlenswerther gewesen, in so wenig Abtheilungen wie möglich alphabetisch die ungeheure Literatur unterzubringen, wofern eben einmal über den vielleicht zweckmäßigsten Plan, nur das Wichtige mit Auswahl vorzulegen, hinausgegangen werden sollte? Die Meisten, welche die de Smedt'sche Sammlung brauchen, werden darin wie in einem Nachschlagebuch rasche Auskunft über diesen oder jenen Büchertitel suchen. Die befolgte Systematik erschwert ihnen dieses ungemein.

Es ist übrigens, was die in die einzelnen Kategorien aufgenommenen Bücher selbst betrifft, schwer, mit dem Verfasser über Lücken oder Ergänzungen zu rechten, weil er so oft auf Literaturverzeichnisse der nachfolgenden Bände verweist, wo die vorne übergangenen Werke bei den betreffenden Perioden oder Streitfragen nachgetragen werden würden. Diese häufigen Verweisungen wollen uns nicht eben als ein Vorzug erscheinen.

Eine Klasse von Werken, um uns auf diese Kategorie zu beschränken, hätte bei all' dem reichlicher bedacht werden müssen. Wir meinen die bibliographischen Arbeiten für Geschichte. Ihre genaue Berücksichtigung wäre um so nothwendiger gewesen, als sie den Suchenden über das von de Smedt Gebotene hätten weiter hinausführen können. Einige dieser Werke werden genannt, aber es sind uns nicht begegnet Reumont bibliografia mit ihren Fortsetzungen im Archivio storico, Mülbener's periodisch erscheinende bibliotheca historica, Oettinger bibliographie biographique, Roscovany Romanus pontifex tanquam primas ecclesiae mit den überreichen Literaturverzeichnissen, Menke bibliographie des principaux historiques, Koner Repertorium für Aufsätze in Zeitschriften, Enslin bibliotheca hist. fortgesetzt von Schmid, Oldoinus Catalogus auctorum qui de Rom. Pontificibus scripserunt, Ludov. a S. Carolo bibliotheca pontificia, u. s. w.

Weiterhin wäre in der Anlage der Verzeichnisse, namentlich sofern der Verfasser Anfänger im Auge hatte, eine doppelte Einrichtung sehr wünschenswerth gewesen: Erstens, daß in der Masse der Büchertitel das Bedeutende von dem Unwichtigen und Veralteten irgendwie gesondert worden wäre; die

Anwendung verschiedenen Druckes zu diesem Zwecke würde zugleich Licht und Luft zwischen die ermüdenden langen Bibliothekfächer gebracht haben. Zweitens, daß zur Angabe des Titels der literarischen Hilfsmittel häufigere kurze Winke über die kirchliche Richtung der Verfasser hinzugetreten wären. Eine der sehr wenigen diesfallsigen Bemerkungen des Verfassers befindet sich S. 467, wo auf den josephinischen Geist gewisser deutscher Werke hingedeutet wird; aber diese Bemerkung scheint uns aus dem Grunde verunglückt, weil man mit Ausnahme eines einzigen nicht sieht, auf welche von den 21 angeführten Büchern der Jahre 1753—1874 sie sich bezieht. Daneben gehen in Folge der äußersten Sparsamkeit mit solchen Noten ganz gallikanisch gehaltene französische Werke ohne Tadel aus, und Rohrbacher's echt kirchliches und hochbedeutendes Werk steht auf derselben Linie mit dem des jansenistischen Stylisten Racine. — Druckfehler sind in dem ganzen Werke, auch bei ausländischen Namen und Texten selten. Wir bemerkten aber Ramsbach statt Rambach (476), Rüttenstock (468), Mitte-lalter (15), Halfte (88), Jährhundert (89), Aufg. statt Ausg. u. s. f.

2. Die Reihe der Dissertationes selectae in primam aetatem hist. eccles. wird von de Smedt mit einer ausführlichen Untersuchung über das Episcopat des heil. Petrus in Rom eröffnet. Wir haben nirgends gefunden, daß in so prägnanter Form das Zeugenverhör allseitiger und exacter als hier angestellt und daß die Schwierigkeiten gegen die katholische These bündiger beantwortet worden wären. In den Kreis der Einwürfe zieht der Verfasser auch die neueste von Lipsius mit so anspruchvoller Gespreiztheit geltend gemachte Hypothese von der Sagenentwickelung in den falschen clementinischen Schriften. Nur die „petrinische" Partei der Christen, so behauptet dieser neueste Rationalismus bekanntlich, habe den römischen Aufenthalt des Apostels zugleich mit dessen Kämpfen gegen Simon Magus erdichtet; sie hätte so das in totalem dogmatischen Gegensatz zu ihr stehende Lager der „Pauliner" an Ansehen überwinden wollen. Indem de Smedt die gänzliche Willkürlichkeit dieser Behauptungen enthüllt, sagt er ganz zutreffend: Die neuern Protestanten erfinden jene urchristlichen Spaltungen exordia Ecclesiae ad imaginem suae sectae, qualis jam hisce temporibus apparet, confingentes (22).

Hinsichtlich der Beweise für das römische Episcopat Petri können wir uns mit der Qualification des Argumentes aus 1 Pet. 5, 13 (Salutat vos ecclesia quae est in Babylone) nicht einverstanden erklären, wenn demselben S. 9 der Werth eines argumentum efficax a ceteris distinctum abgesprochen wird. In der

Frage nach der Zeitdauer des Pontificates Petri zu Rom spricht sich de Smedt gegen Papebroch u. A. für die Verlässigkeit des liberianischen Papstkataloges aus, welcher 25 Jahre, 1 Monat, 9 Tage angibt. Dagegen vertritt er mit Papebroch zu unserer Verwunderung dessen sonderbare Meinung, der heil. Paulus habe neben Petrus das römische Episcopat geführt; der erstere habe sich zwar in Unterordnung unter den Primat des Apostelfürsten befunden (und das genügt allerdings zur Vermeidung der jansenistischen Lehre von der Ecclesia biceps), aber beide seien doch als in solidum Romanae ecclesiae episcopi anzusehen. Würde de Smedt etwa die fragliche Würde Pauli auf jene Stellung reduciren, welche jeder Apostel an dem Theile der Erde, wo er sich gerade aufhielt, inne hatte, d. h. auf die Vollmacht, bischöfliche Gewalt (unter Petrus) auszuüben, dann und nur dann könnten wir ihm Recht geben, uns aber dennoch nicht entschließen, seine Ausdrucksweise anzuwenden.

Die zweite Abhandlung beschäftigt sich mit dem Streite über die Osterfeier. Es wird dargethan, daß Papst Victor I. nur aus den wichtigsten Gründen sich zu seinem Einschreiten gegen die Kleinasiaten bestimmen ließ, und daß er denselben nicht Ausstoßung aus der Kirche, sondern, was davon wohl zu unterscheiden ist, die kirchliche Strafe der Aufhebung der Gemeinschaft androhte. Nach dem Dafürhalten de Smedt's wäre letztere Strafe auch zur Ausführung gekommen.

Die dritte Dissertation behandelt die Frage nach dem Verfasser der Philosophumena. Das sorgfältige Studium dieser Arbeit hat, um es offen zu sagen, unsere Erwartungen von derselben einigermaßen enttäuscht. Es tritt hier, wie uns scheint, stellenweise eine allzu große Abhängigkeit des Verfassers von dem Werke Döllinger's „Hippolytus und Kallistus" zu Tage. Die Döllinger'sche These, oder besser gesagt Hypothese, die den heil. Kirchenschriftsteller und Martyrer Hippolyt als Urheber der Philosophumena annimmt, wird von de Smedt mit allzugroßem Vertrauen auf den ihr zu Grunde liegenden Beweisgang wiedergegeben. Die fragliche Hypothese hat allerdings großen Anklang gefunden, und in Deutschland wurde sie allgemach fast die einzig herrschende; aber wir glauben nicht zu irren, wenn wir diesen Erfolg des Buches von Döllinger mehr der darin sich entfaltenden Kunst geist-

reicher Combination als der Solidität des Resultates zuschreiben. Jedenfalls erheischt jene andere Meinung, welche den Häretiker Novatian als Autor des vielerörterten, zum Theil so gehässigen Buches annimmt, eine eingehendere Würdigung, als ihr bisher widerfahren ist. Auch de Smedt hat die letztere Hypothese ungenügend behandelt. Wir gedenken in einer Bemerkung des nächsten Heftes die verschiedenerseits und in neuester Zeit auch von Akatholiken in Deutschland gegen die Hippolytushypothese erhobenen Schwierigkeiten vorzulegen und zugleich das Unbefriedigende der Abfertigung der Novatianushypothese durch ihren letzten Gegner, de Smedt, darzuthun.

Die vierte Abhandlung „über die Anklagen des Verfassers der Philosophumena gegen Papst Kallistus" führt an der Hand Döllingers die bezüglichen Vorwürfe auf ihren wahren Thatbestand zurück. Döllinger war in diesem Punkte sehr glücklich. Er lieferte klar den Nachweis, daß der Verfasser der Philosophumena „zum Glücke dem Gifte immer das Gegengift beigemischt habe", und daß wir nur seiner eigenen Worte bedürfen, um Kallistus zu rechtfertigen (Hippolytus und Kallistus S. 160). Man wird ihm hier viel leichter beistimmen können als in der Annahme, der Bereiter jenes Giftes und zugleich der Vertreter der subordinatianischen Richtung in den Philosophumena sei der von der Kirche seit Alters verehrte Kirchenschriftsteller Hippolytus gewesen.

Die fünfte Abhandlung, über den Taufstreit, möchten wir für die bestgelungene und den eigentlichen Glanzpunkt des ganzen Bandes halten. Es dürften fürderhin wohl kaum noch die Sätze in Abrede gestellt werden können, welche de Smedt ausführt, daß Cyprian die streitige Frage als etwas den Glaubensinhalt und nicht bloß die Disciplin Berührendes ansah; daß Papst Stephan dieselbe als solche peremptorisch entschied, indem er die behauptete Ungiltigkeit der von Ketzern gespendeten Taufe verwarf; daß endlich der heilige Bischof von Carthago, indem er gleichwohl in der Hitze des Streites auf seinem Irrthum beharrte, sich gegen die von ihm selbst vorher klar genug ausgesprochene Pflicht der Unterwerfung unter die Entscheide des praktisch als unfehlbar geltenden Nachfolgers Petri verfehlte. Nur einige flüchtige Bemerkungen seien uns hier gestattet. Es erscheint als eine zu strenge Censur, wenn

der Verfasser über die Vermuthung, daß Cyprian sich vor seinem Martertod formell mit Rom versöhnt habe, einfach den Stab bricht mit den Worten: magis pie quam probabiliter asseritur (234). Ferner wird die chronologische Folge der Streitbegebenheiten zuviel aus dem Auge gelassen; namentlich wäre bezüglich des dritten Concils in dieser Verwicklung die Untersuchung nöthig gewesen, ob der Heilige diese Oppositionsversammlung der 87 Bischöfe wirklich nach Empfang des päpstlichen Entscheides gehalten habe. Die Frage der Posteriorität liegt hier nicht so klar als bei seinem unglücklichen Brief an Firmilian von Cäsarea. Es macht sich endlich bei dieser fünften Abhandlung in besonderem Maaße fühlbar, daß unter der Bevorzugung der Kritik bei de Smedt die übrigen Aufgaben der Geschichte etwas leiden. Auf das psychologische Element nämlich, welches für die geschichtliche Auffassung Cyprians so wichtig gewesen wäre, wird kaum reflectirt.

Die vorletzte Abhandlung betrifft die Verwerfung des *ὁμοούσιος* durch das Concil von Antiochien 269 oder 270 und zeigt, daß das Wort in jenem Sinne mit Recht zurückgewiesen wurde, welchen der Häretiker Paul von Samosata darunter verbarg. Die letzte Abhandlung endlich führt den Titel De successione et chronotaxi Romanorum Pontificum trium priorum saeculorum. Cletus und Anacletus erscheinen hier als eine Person. Die sehr genauen chronologischen Erörterungen gelangen im Ganzen zu den in neuerer Zeit angenommenen Resultaten.

Sollen wir am Ende dieses Ueberblickes noch einen Wunsch aussprechen, so wäre es der, daß sich der Verfasser mit dieser kurzen Reihe von Abhandlungen über die drei ersten Jahrhunderte nicht hätte genügen lassen sollen. So manche dunkle Punkte würden sicher, von seiner umsichtigen kritischen Feder behandelt, an Aufklärung gewonnen haben. Die Geschichte der Pseudo-Klementinen und des Simon Magus, die Fragen nach dem Verfasser des Barnabasbriefes und nach dem Umfange der einzelnen Christenverfolgungen u. s. w. warten nur auf einen Forscher von seinen Talenten. Hinwieder muß man zugeben, daß die von de Smedt ausgewählten Themata alle nur Fragen von hoher Bedeutung betreffen, und es ist zudem hervorzuheben, daß die Dissertationen öfter Erörterungen in ihren Kreis ziehen, welche auf die Geschichte jener Zeiten ein allgemeines Licht werfen; wir weisen nur hin auf die gute Zusam-

menstellung der alten Zeugnisse für den päpstlichen Lehrprimat, die wir in der Dissertation über den Taufstreit S. 263—269 finden, sowie auf den Excurs über die kirchliche Gemeinschaft und die verschiedenen Arten der Excommunikation in der zweiten Abhandlung S. 67—73.

Innsbruck. Grisar S. J.

Lehrbuch der katholischen Moraltheologie. Von Dr. J. Ev. Pruner. Freiburg. Herder. Erste Abtheilung 1875; zweite Abtheilung 1877. gr. 8°. XII, 820 SS. (Band VI. und XII. der „Theologischen Bibliothek").

Pruner's Lehrbuch der Moraltheologie ist ohne Zweifel eine der hervorragendsten und bedeutungsvollsten Erscheinungen, welche die letzten Decennien auf diesem Gebiete aufzuweisen haben. In der knappen Fassung eines Lehrbuches entspricht es durch genaue Eingliederung des ganzen zu behandelnden Stoffes in den Bau eines ungekünstelten Systems den Forderungen der Wissenschaft und durch stete Berücksichtigung des Lebens und fortwährende Anwendung der Principien auf das sittliche Handeln des Menschen den Bedürfnissen des praktischen Seelsorgers. Ausgehend vom letzten Ziele, das nach Gottes überreicher Liebe im Besitze und Genusse der allerheiligsten Dreifaltigkeit besteht, sucht der Verfasser alle übernatürlichen Gnadenmittel und alle Gebote des Heiles daraus zu erklären, und weist fort und fort darauf hin, daß nur durch die Vermittlung des allerheiligsten Erlösers und durch die Lebensgemeinschaft mit ihm die Erreichung der ewigen Seligkeit uns ermöglicht ist. Er begnügt sich nicht, die einzelnen Gesetze und Vorschriften des Herrn und der Kirche mit ihrer verschiedenartigen Anwendung auf die mannigfachen Verhältnisse des Lebens darzulegen, sondern entwickelt wenigstens in den äußersten Umrissen das ganze Tugendleben, wie es nach der Idee und dem Willen des Herrn in den einzelnen Gläubigen der christlichen Kirche sich ausgestalten soll; er gibt nicht einfach die Lösung verschiedener Gewissensfälle, sondern erhebt sich bis zu den höchsten moralphilosophischen und naturrechtlichen Principien, die wenn nicht ausführlich erörtert und entwickelt, wenigstens kurz erwähnt und angedeutet werden. Dabei steht er ganz auf den Schultern der alten Meister; nicht bloß der hl. Alphonsus, sondern auch der hl. Bonaventura,

der hl. Thomas, Lessius, Lugo, Suarez und Andere sind seine Lehrer und Führer auf diesen schwierigen, oft dunkeln Wegen. Die neuesten Arbeiten über einzelne Fragen werden überall sorgfältig benützt und am Anfange der betreffenden Abschnitte namhaft gemacht. Es gibt wohl kaum eine Frage der weitverzweigten Moraltheologie, die nicht in den Kreis der Behandlung gezogen und wenigstens in einer Anmerkung wäre besprochen worden; kaum ein bedeutenderes Verhältniß des vielgestaltigen Menschenlebens, das nicht wäre berücksichtigt worden. In den fast zahllosen Anmerkungen, die beigefügt worden, sind oft Gedanken von hohem Werthe niedergelegt, die Frucht reifen Denkens, ernsten Studiums und weitverbreiteter Lebenserfahrung. Auf diesem ganzen ausgedehnten Gebiete merkt man nirgends eine Neigung über Schwierigkeiten leichten Schrittes hinwegzugehen und Behauptungen mit Verschweigen der Gegengründe einen höhern Grad der Gewißheit beizulegen, als sie verdienen; überall begegnet man wissenschaftlichem Ernst in der Behandlung der Fragen und Pietät gegen die großen Lehrer der Vergangenheit und die Auctorität der hl. Kirche. So hat Pruner ein Lehrbuch der Moraltheologie geschaffen, das an Reichhaltigkeit und Genauigkeit keinem nachsteht, die meisten übertrifft.

Den Inhalt des Werkes anzugeben halten wir für überflüßig; er versteht sich von selbst; aber das muß anerkennend und billigend hervorgehoben werden, daß die „Pflichten der Gerechtigkeit“ die Behandlung erfahren, die ihnen besonders in der Jetztzeit gebührt. Mit Recht bemerkt der Verfasser S. 369: „Alle größeren moraltheologischen Werke auf positiver Grundlage behandeln diesen Abschnitt am eingehendsten und sorgfältigsten, weil die schwierigsten Fragen ihm angehören, und die positive kirchliche und weltliche Gesetzgebung kein Gebiet des sittlichen Lebens . . . so sehr in ihren Bereich ziehen mußte, als dieses. Kein Pflichtkreis ist vielgestaltiger und umfangreicher, als der der Gerechtigkeit.“ Und weil eben jetzt der große Kampf zwischen Kirche und Staat auch auf diesem Gebiete sich bewegt, ist es um so nothwendiger, dem Candidaten des Priesterthums die leitenden Principien klar und richtig an die Hand zu geben.

Wenn das Buch im Großen und Ganzen auch viele und bedeutende Vorzüge besitzt, so ist es doch nicht durchweg vollendet,

und wir gestehen gerne, daß einiges Mangelhafte, sogar Fehlerhafte sich darin finde. Daß nicht jedermann mit jeder einzelnen Ansicht, die der Verfasser wählt, sich einverstanden erklären wird, das ist auf dem Gebiete der Moral und besonders in Anbetracht des Umstandes, daß eben tausend und tausend Lehrmeinungen zur Sprache kommen müssen, in deren Beurtheilung oft die größten Lehrer auseinandergehen, wohl selbstverständlich. Manchen wird vielleicht scheinen, daß einzelne Parthien, wie der Abschnitt „Recht auf zeitliche Güter“ zu eingehend behandelt, und daß aus den bürgerlichen Gesetzbüchern zu viel herübergenommen wurde.

Das System, nach welchem der ganze Lehrgegenstand geordnet wird, ist zwar sehr einfach; nach dem Vorgange Werner's und Anderer macht der Verfasser eine Dreitheilung, und behandelt nach der sogenannten allgemeinen Moral die Tugend- und die Pflichtenlehre; aber die Fassung, die Pruner seiner Eintheilung gegeben (S. 17), scheint uns nicht klar und einfach und durchsichtig genug.

Man kann es nur billigen, wenn in einem deutschen Lehrbuche der Moral die technischen Ausdrücke der alten Lehrer in Parenthese beigefügt werden; aber daß dieselben, ja ganze Phrasen und Definitionen oft mitten im deutschen Satze unübersetzt stehen bleiben, das halten wir für einen Mangel in der Vollendung der äußeren Form; wie das beständige Einschalten von lateinischen Sprüchen und Belegstellen in den deutschen Text zur Beglaubigung des Gesagten uns wenigstens oft sehr störend vorkam.

In der Frage über den Spender des Sakramentes der Ehe waren die Ansichten der Theologen früher getheilt; doch nach dem gegenwärtigen Stande der Frage gibt es seit Albertus a Bulsano wohl kaum einen katholischen Theologen mehr, der den Pfarrer für den Spender dieses Sakramentes hält; es ist darum wohl doch zu wenig, wenn Pruner von einer Lehre, die die einzig wahre und richtige ist, S. 327 sagt: Spender dieses Sakramentes sind nach sententia communior die Contrahenten selbst.

Wenn S. 358 gesagt wird, der Staatszweck sei die „Aufrechterhaltung und Geltendmachung der Rechtsordnung in der Societät“, so ist darin nicht das ganze Gut enthalten, das der Staat seiner Natur nach direct und unmittelbar anstreben muß; es ist das zeitliche aber wahre Wohl aller Staatsbürger nach seiner ganzen Aus-

dehnung, insofern es durch die dem Staate eigenen Mittel erreicht werden kann.

S. 362 wird von der Frage über den Ursprung der obrigkeitlichen Gewalt kurz Erwähnung gemacht und in der Anmerkung gesagt, Suarez und Bellarmin seien hierin verschiedener Ansicht gewesen; denn dieser lehrte, die höchste Gewalt werde dem Fürsten vom Volke übertragen, während jener sich die Sache so dachte, daß das Volk bloß den Träger der Gewalt zu bezeichnen habe, diese werde dann unmittelbar von Gott ihm gegeben. Suarez behandelt diese Frage an zwei Stellen: De legg. l. 3. c. 2—4. und Def. fid. l. 3. c. 2. 3., und hier wie dort vertritt er mit aller Bestimmtheit und Entschiedenheit die Ansicht, die damals in den katholischen Schulen ganz allgemein war und der sich auch Bellarmin anschloß. An der vom Verfasser angezogenen Stelle des großen Theologen (de legg. l. 3. c. 3. (n. 2.) ist von einer anderen Frage die Rede; woher nämlich die höchste Gewalt, die vom Volke dem Fürsten übertragen wird, in das Volk selbst komme; und es wird geantwortet, sie stamme unmittelbar von Gott.

S. 406 heißt es: „Die strengen Verbote der Kirche, daß jemand in Kraft einer kirchlichen Gewalt, wessen Ranges er auch sei, die Todesstrafe verhänge, und die Verhängung der Irregularität über alle, welche irgendwie zu einem Todesurtheile beitragen, sind nur ein Beleg dafür, daß die Kirche Recht und Pflicht der Todesstrafe als ihrer Competenz ferne liegend ansieht"; — wie es auch mit dieser Ansicht sich verhalten mag, aus der doppelten hier angeführten Thatsache läßt sie sich doch nicht folgern.

Wir brauchen jedoch nicht Alles im Besonderen anzugeben, wo wir glauben anderer Ansicht sein zu müssen[1]); nur ein paar Punkte wollen wir noch erwähnen. Vor allem scheint uns der Abschnitt über die probabilistischen Systeme einer Umarbeitung zu bedürfen. Man braucht sich „in einem Lehrbuche nicht an dem Streite zu betheiligen, den eben jetzt Aequiprobabilisten und Probabilisten auszutragen haben"; aber sich für keines der Moralsysteme entscheiden, eine über die streitenden Partheien erhabene Stellung einnehmen und den Bruchtheil von Wahrheit, den schließlich jedes

---

[1]) Die erste Abtheilung dieses Werkes ist bereits im literarischen Handweiser Jahrgang 1876 Nr. 186 von uns besprochen worden.

auch ein falsches System enthalten muß, hervorheben; das mag allenfalls in einer Geschichte der Moral oder des Probabilismus angehen, ist aber gerade in einem Lehrbuche der Moraltheologie unzulässig. Was soll es denn nützen, in einem Werke, das vorwiegend die Bedürfnisse des praktischen Seelsorgers im Auge hat, eine Anzahl von mehr oder weniger probablen Meinungen dem Leser vorzuführen, wenn nicht gesagt wird, ob und wann und wie er sich derselben bedienen soll? Will der Lehrer der Moral seiner Aufgabe genügen, dann muß er sich für das eine oder das andere System entscheiden; und weil das Moralsystem, das er befolgt, von so immenser Tragweite und praktischer Bedeutung ist, muß er es mit der ganzen ihm zu Gebote stehenden Beweiskraft stützen und vertheidigen. Und dieses System ist nach unserem Dafürhalten der einfache Probabilismus, den der hl. Alphons wenigstens bis zum Jahre 1762 vorgetragen und vertheidigt hat. Wir geben sehr gerne zu, „daß der gehörig eingeschränkte, gemäßigte Probabilismus sachlich ganz dem Aequiprobabilismus gleichzustellen ist"; glauben aber nicht, „daß die äquiprobabilistische Regel eine präcisere Bezeichnung derselben Sache ist". Doch lassen wir das [1]), um noch für einen anderen Gegenstand Raum zu gewinnen.

Es ist gewiß ein großer Vorzug dieses Lehrbuches, daß es durchweg auch die moralphilosophischen und psychologischen Grundlagen der christlichen Sittenlehre berücksichtiget. Wie nämlich der Prediger, will er anders auf die Erreichung seines Zweckes mit Bewußtsein und planmäßiger Wahl der Mittel und nicht auf's Gerathewohl hinarbeiten, die Regungen und Thätigkeiten des menschlichen Gemüthes genau kennen muß, so ist es auch für den Seelsorger und Seelenführer unerläßlich, daß er in die Tiefen des menschlichen Herzens hinabsteige und mit dessen Neigungen und Leidenschaften und der Art ihrer Behandlung sich bekannt mache. Von dieser richtigen Voraussetzung geleitet hat der Verfasser ganz besonders auf diesem dunkeln Gebiete orientirende Winke gegeben. Wir müssen jedoch gestehen, daß dieser Theil des Werkes uns weniger entsprochen hat. Wir vermissen hier jene Klarheit und Genauigkeit, mit der er sonst die verschiedenen Fragen der Moral

[1]) Es wird dieser Zeitschrift hoffentlich recht bald möglich sein, eine eingehendere Darstellung des Probabilismus den Lesern vorzulegen.

zu behandeln und darzulegen versteht. Wenn wir einen ganz kurzen Abschnitt moralphilosophischen Inhaltes einer genaueren Prüfung unterzogen haben werden, wird dieses unser Urtheil gerechtfertigt erscheinen.

Unter der Ueberschrift: „Wesen der Liebe im Allgemeinen" erklärt Pruner (S. 126 ff.) einige der elementarsten ethischen Begriffe. Der hl. Thomas handelt über diesen Gegenstand im 1. und 4. Buche der Summa contra Gentes und in der Prima Secundae der Summa theol. von q. 26 angefangen; und gerade diese letztere Stelle ist es, die Pruner in den Anmerkungen zum genannten Abschnitte zu wiederholten Malen citirt.

Die Liebe, sagt der hl. Lehrer, ist die erste und radicale Thätigkeit der strebenden Kraft, und besteht wesentlich in der Hinneigung der Seele zu einem erkannten Gute. Aus dieser Neigung der Seele entspringen dann zwei andere Thätigkeiten derselben, die Sehnsucht und die Freude, je nachdem das erkannte Gute entweder als ein fernes noch zu erreichendes, oder als ein solches sich ihr darstellt, das sie bereits besitzt und umfaßt; darum ist Sehnsucht (Verlangen) das Streben nach einem fernen Gute, Freude (Genuß) die Ruhe im Besitze eines angestrebten Gutes. Das sind die drei Grundthätigkeiten, welche die strebende Kraft nach der Lehre des hl. Thomas einem Gute gegenüber äußern kann. Pruner unterscheidet von der Liebe, „dem in allen Aeußerungen der begehrenden Seele wiederkehrenden Affecte", das Wohlgefallen, die Sehnsucht und die Freude und nennt das Wohlgefallen „die Vorstellung des in der Einigung mit einem Gute liegenden Glückes". Das Wohlgefallen ist von der Liebe nicht verschieden und bloß ein anderer Ausdruck für Liebe, wie denn der hl. Thomas die Liebe auch definirt als „das Wohlgefallen an einem Gute" (1. 2. q. 25. a. 2.). Wollte man es aber durchaus als eine von der Liebe verschiedene Thätigkeit der Seele auffassen, so müßte man es doch wenigstens der strebenden Kraft zuschreiben, die „Vorstellung" aber, durch welche Pruner das Wohlgefallen definirt, eignet wesentlich dem Erkenntnißvermögen.

Dann gibt der Verfasser die gewöhnliche Eintheilung der Liebe an in die Liebe der Begierde und die Liebe des Wohlwollens. Hätte er dem amor concupiscentiae den amor benevolentiae gegenübergestellt und von diesem den amor amicitiae

(die Liebe der Freundschaft) unterschieden, der sich in der engeren Bedeutung des Wortes nur auf persönliche Wesen bezieht und bewußte Gegenseitigkeit der Liebe fordert, so hätte er wahrscheinlich die Ungenauigkeit vermieden, die in demselben Abschnitte weiter unten (n. 4) sich findet. Vom Gegenstande der Liebe redend sagt nämlich Pruner, „Object der vernünftig freien Liebe kann aber nie Etwas sein, was nur darin gut ist, daß es als Mittel dient zu irgend einem Zwecke". Hieße es: was als Mittel zu irgend einem Zwecke geliebt wird, das kann, insofern es als Mittel geliebt wird, nie Gegenstand der reinen Liebe, der Liebe des Wohlwollens sein, so wäre das wahr gewesen; aber in Abrede stellen, daß es Gegenstand der vernünftig freien Liebe sein könne, das widerspricht der Erfahrung. Die uns umgebende Natur mit ihren zahllosen Gütern und Vorzügen dient uns als Mittel zum Zwecke und wird oft nur als solches geliebt; ist sie aber in der That nicht der Gegenstand unserer vernünftig freien Liebe? Ganz gewiß, und zwar nicht bloß der begehrenden, sondern sogar der Liebe des Wohlwollens, wenn wir nämlich an ihr nicht deßhalb Gefallen finden, weil sie uns nützlich oder angenehm ist, sondern weil sie des Schönen und Guten viel in sich birgt. Damit haben wir ein anderes Mißverständniß berührt, das an derselben Stelle sich findet. Pruner sagt nämlich, „das freipersönliche Wesen kann nur lieben ein freipersönliches Wesen"; mit der Liebe der Freundschaft ja, aber mit der Liebe des Wohlwollens oder der Begierde kann der Mensch Alles lieben, was irgend einen Vorzug, eine Vollkommenheit besitzt und sei es das Geringste in der Ordnung des Seienden. Darum können die folgenden Worte Pruner's an derselben Stelle schwerlich gerechtfertiget werden: „Alles andere" (was nicht ein freipersönliches Wesen ist), sagt er, „ist dazu da, von ihm beherrscht, gebraucht zu werden, und kann Object der Concupiscenz, aber nicht der Liebe, nicht einmal des amor concupiscentiae sein"; als wenn z. B. dem gestirnten Himmel oder einer Blume gegenüber nur unsere Sinnlichkeit und nicht auch unser vernünftig freier Wille thätig sein und sie mit Liebe und zwar mit begehrender und reiner Liebe umfassen könnte.

Ein Hauptcharakter der Liebe, sagt Pruner unter Nr. 3., ist dann auch die Aehnlichkeit zwischen dem Liebenden und dem Geliebten. Spricht man von Charakteren der Liebe, so versteht man

darunter gewöhnlich Bestimmungen, die der Liebe eigenthümlich sind; nun zählt aber die Aehnlichkeit zwischen dem Liebenden und dem Geliebten weder zu den wesentlichen noch zu den außerwesentlichen Eigenschaften der Liebe, sie ist vielmehr Grund und Wirkung der Liebe. Gerade an der Stelle, die Pruner hier anführt (1. 2. q. 27.), gibt der hl. Thomas die Ursachen der Liebe an, und bezeichnet als solche außer der Güte (a. 1.) und der Erkenntniß, (a. 2.) auch die Aehnlichkeit (a. 3.), und Suarez (De pass. sec. 4. n. 3.) erklärt mit scholastischer Genauigkeit, wie der vielgenannte Satz des hl. Lehrers „similitudo est causa amoris“ zu verstehen sei. —

Innsbruck. Noldin S. J.

Gaspar de Luise. **De jure publico seu diplomatico ecclesiae catholicae** etc. Neapoli, Pedone Lauriel, 1877. VI und 623. 8⁰.

Für den engern Leserkreis angehender geistlicher Diplomaten bestimmt, umfaßt diese Anweisung weder das ganze öffentliche Kirchenrecht, noch auch eine vollständige Sammlung kirchenpolitischer Aktenstücke; aus jenem entwickelt der Verfasser fast nur ausgewählte Lehrsätze des Naturrechtes in ihrer Anwendung auf die Kirche; von diplomatischen Dokumenten aber bietet er bloß soviel, als er gleichsam zur Exemplifizirung seiner Theorie für nothwendig erachtet. Im ersten oder didaktischen Theil, der aus zwei Büchern besteht (SS. 1—164), hält sich de Luise an die klassischen Meister der alten Schule und erörtert nach ihnen die einschlägigen Fragen von der kirchlichen Gewalt an und für sich und vom Träger derselben. Diesem Theil fügt er sodann 62 diplomatische Stücke neuern Datums bei, die sich auf den Verkehr des hl. Stuhles mit Rußland beziehen (SS. 165—443). Den Grund dieser Auswahl drückt der Verfasser mit folgenden Worten aus: hoc egimus ad demonstrandam traditionalem consuetudinem penes Sanctam Sedem longanimitate ac prudentia atque sinceritate agendi in diplomaticis contentionibus, etiam contra inimicos suos dolosos ac praepotentes.

Der letzte Theil des Werkes enthält, nach einer kurzen Einleitung über die Natur der Concordate, 49 Concordate, vom pactum Calixtinum (SS. 508—509) angefangen bis zum Concordat mit

der Republik S. Salvador v. J. 1862 (S. 614), durch welche die vorgetragenen Lehrsätze veranschaulicht werden sollen. In der Frage über das Wesen der Concordate steht der Verfasser mit den Cardinälen Gerdil und Tarquini für die Ansicht der alten katholischen Canonisten ein, beschränkt sich aber darauf, einige Prinzipien aufzustellen, ohne den Gegenstand ausführlich zu erörtern, weil er denselben als seinen Lesern bereits aus den Institutionen des öffentlichen Kirchenrechtes bekannt voraussetzt. Dieser Mangel ausführlicher, wissenschaftlicher Erörterung, der sich durch das ganze Werk hindurch fühlbar macht, läßt sich übrigens aus dem eigenthümlichen Zweck und der Anlage des Werkes erklären.

Innsbruck. Nilles S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Fälschung Melanchthon'scher Briefe. A. v. Druffel und W. Meyer handeln in den Sitzungsberichten der philos.-philol. und hist. Classe der k. bayr. Akad. der Wiss. zu München über einen für die religiöse Geschichte des 16. Jahrh. nicht unwichtigen Fund (Ersterer Heft IV, S. 491—527; letzterer Heft V, S. 596—606). Sie machen Mittheilung über die in der Chigi'schen Bibliothek zu Rom an das Licht gezogenen eigenhändigen Briefe Melanchthons, welche dessen Freund und Gesinnungsgenosse Camerarius 1569 veröffentlichte. Die Ausgabe des letzteren wurde in dem Corpus Reformatorum, welches Bretschneider 1834 mit Melanchthons Werken begann, fast ohne alle Verbesserung abgedruckt. Nun stellt sich aber durch eine Vergleichung der gedruckten Briefe mit jenen aufgefundenen Urschriften heraus, daß Camerarius, der Mann „von strengster Wahrhaftigkeit", wie ihn die Herzog'sche Encyclopädie für protest. Theologie II, 543 nennt, bei seiner Veröffentlichung der fraglichen Correspondenz mit den unverzeihlichsten Licenzen zu Werke gegangen ist. Der Titel seiner Edition sagt zwar, die Briefe seien accurata consideratione herausgegeben; aber der Augenschein lehrt jetzt, „daß oft Melanchthon das gerade Gegentheil von dem, was er wirklich geschrieben hatte, in den Mund gelegt ist" (Druffel 495). Nicht blos ist „Vieles dem Rothstift erlegen" (496), worauf hie und da schon die von Camerarius den Originalien beigesetzten Bemerkungen Omittantur, Non describatur geradezu aufmerksam machen (510), sondern Einiges, wie der berühmte Brief Melanchthons über Luthers Heirath, ist völlig umgearbeitet.

Zu welchen Zwecken diese lügenhafte „Tünche des Camerarius" (493) über die Briefsammlung gebracht wurde, ist nicht schwer zu errathen. Es sollte einerseits den protestantischen Partheien gegenüber die Haltung Melanchthons in versöhnlicheres Licht gesetzt werden, andrerseits wollte der alte Herausgeber vor den Augen der Katholiken gewisse Blößen der Vorkämpfer der Neuerung verhüllen. Auf die erstere Absicht weist bereits eine handschriftliche Notiz hin, welche im Originale von der Hand eines unbekannten Deutschen, der schon in früherer Zeit das Briefconvolut durchsah, gemacht worden war.

Der Deutsche schreibt von drei wichtigen Briefen Melanchthons mit Anfeindungen der Zwinglianer, es sei „zu Widemberg“ Alles anders hergerichtet worden, „damit es scheinen soll, gleich als ob der Zwinglianismus nicht so gar von den Augssp (urgischen) confessionisten verdambt, sondern vielmehr cathegorice gutgeheißen werden“ (495). Aus Rücksicht auf die katholischen Gegner des Abfalles aber mögen beispielsweise durch Camerarius jene nunmehr in den „Sitzungsberichten“ abgedruckten Stellen ausgelassen worden sein, worin Melanchthon sagt, die innern Aengste Luthers seien so groß, daß er Mitleid mit ihm fühle (498), oder wo er den Kanzler des Landgrafen Philipp von Hessen ein peculium nennt (502), während die protestantische Geschichte doch diesen thätigen Helfer der Neuerung als „erprobten“ Helden hinstellt und zu den „ehrbaren Theologen und Räthen Philipps“ rechnet (Herzog XI, 532. 530).

Der griechisch abgefaßte wahre Brief Melanchthons an Camerarius **über die Heirath Luthers**, geschrieben am 16. Juni 1525, zwei Tage nachdem Melanchthon die Kunde des Schrittes seines Freundes vernommen hatte, zeigt, wie Meyer in seiner bezüglichen längern Auseinandersetzung etwas kühl sagt, „keine Achtung vor Katharina von Bora und feindselige Stimmung gegen Luther“ (605). Schon in dem alten, gänzlich umgearbeiteten Text desselben, welchen Camerarius der Welt mitzutheilen für gut fand, erkannte man einigermaßen die Verstimmung Melanchthons gegen jenen Schritt, welcher die gemeinsame Sache in den größten Mißcredit zu bringen berufen schien, und den nun doch der Freund, so gut wie es eben ging, leider vertheidigen mußte. In dem jetzigen Original aber kämpft noch viel drastischer die Erregtheit gegen Luther mit der von der Noth gebotenen schmiegsamen Klugheit, welche letztere so sehr Melanchthon eigen ist. Dieser wahre Text beschuldigt namentlich sehr grell die (entlaufenen) Nonnen, sie hätten den ohnehin „flatterhaften“ Mann, der ihre Gesellschaft zu sehr aufgesucht, „mit aller List“ umgarnt; es sei für ihn eine Nothwendigkeit gewesen, zu heirathen; aber man könne getrost sein, heißt es, Luther würde durch den Ehestand wohl ernster werden und die Possenreißerei, welche die Freunde an ihm getadelt hätten, sicher endlich darangeben. Wir lesen: *ἐστιν ὁ ἀνὴρ ὡς μάλιστα εὐχερὴς καὶ αἱ μοναχαὶ πάσῃ μηχανῇ ἐπιβουλευόμεναι προσέσπασαν αὐτόν. ἴσως ἡ πολλὴ συνήθεια, ἡ σὺν ταῖς μοναχαῖς κἂν γενναῖον ὄντα καὶ μεγαλόψυχον κατεμάλθαξε ἢ καὶ προσε.'. καυσε. τοῦτον τρόπον εἰσπεσεῖν δοκεῖ* (602). . . . *ὥστε καὶ ἀποβαλεῖν τὴν β. . λ. . ίαν ἧς πολλάκις ἐμεμψάμεσθα* etc. (603). Dies ist Alles von Camerarius weggelassen, welcher dafür u. A. die Worte fingirte, in der Verheirathung Luthers sei *κρύφιον καὶ θειότερόν τι* (!). Das *μοναχαί* und *μοναχαῖς* ist von ihm überdieß stark durchstrichen und *τινες* und *αὐταῖς* darübergeschrieben. Das räthselhafte *β. . λ. . ίαν* wurde von Melanchthons Hand so geschrieben, und soll wahrscheinlich das tadelnde *βωμολοχίαν* unberufenen Blicken verbergen. G.

Der „falsche“ Demetrius und Rom. Das freundliche Verhalten des päpstlichen Stuhles gegenüber Demetrius und seiner erfolgreichen Bewerbung um die russische Krone wurde schon durch dessen Feind und Nachfolger

Basilius Schoujski und sodann durch unzählige Geschichtschreiber so gedeutet, als habe man von Seiten der Kirche, blind geleitet durch die günstigen Aussichten, welche die Conversion dieses unternehmenden Prätendenten darzubieten schien, die gewaltsame Erhebung desselben angezettelt. Niemand, welcher Leopold von Ranke kennt, wird es auffällig finden, daß auch dieser Historiker mit behaglicher Zuversicht erzählt, der päpstliche Nuntius von Polen sei, ohne Sorge um die mögliche Unächtheit der Abstammung des Demetrius von Iwan IV., darauf allein ausgegangen, ihn Hals über Kopf in die katholische Kirche und dann zum Aufstand gegen Rußland zu treiben. (Ranke, die röm. Päpste in den letzten 4 Jahrh. 6. Aufl. Leipzig 1874. 2. Bd. S. 256).

Diese Unwahrheiten, welche sich bisher bei dem Dunkel, das über den Vorgängen lag, einigermaßen aufrecht halten konnten, müssen jetzt für alle Zukunft verstummen. In den Études relig. philos. hist. et littéraires hat P. Pierling S. J. auf Grund neuer Dokumente die Grundlosigkeit jener Anklagen glänzend dargethan (1877, Bd. XI. April, Mai und Juni).

Neben anderweitigem umfangreichen Material standen dem fleißigen Verfasser für seine Arbeit bisher ungedruckte Correspondenzen von Demetrius mit Clemens VIII. und Paul V. zu Gebote, sodann ein bedeutender Theil der handschriftlichen Relationen des polnischen Nuntius Rangoni an den heil. Stuhl und Berichte aus der Feder gleichzeitiger Gewährsmänner. Ein Theil dieser Quellen war ihm aus den Sammlungen des um die katholische Literatur über Rußland hochverdienten P. Gagarin zur Verfügung gestellt worden. Pierling hebt bei Benützung derselben auf jeden Schritt hervor, wie die eingehenden Berichte des Nuntius, die in Betracht ihres Charakters allein schon von der größten Glaubwürdigkeit sind, mit den Erzählungen der damals lebenden Zeugen Johannes Wielewicki und Kaspar Sawicky sich bis auf die kleinsten Daten decken.

Die wichtigsten Resultate der Aufsätze bestehen in den Nachweisen, daß der heil. Stuhl durch Nuntius Rangoni erst im März 1604 mit Demetrius in Berührung trat, zu einer Zeit, wo derselbe schon vom Polenkönig Sigmund III. als ächter Sohn Iwans und Thronerbe von Rußland anerkannt war, so daß also nicht die kirchliche Autorität den Prätendenten erst vordrängte; daß ferner bei der Prüfung seiner Ansprüche und bei der Vornahme seiner Conversion (24. April 1604) kirchlicherseits mit großer Diskretion verfahren wurde; daß endlich der heil. Stuhl bei seiner Haltung nur das wahre Gedeihen Rußlands, dessen Anschluß an die belebenden geistigen Kräfte der Mutterkirche und die Hoffnung auf ein Bündniß desselben mit den christlichen Mächten zur Bekämpfung der Türken im Auge hatte. Man betrachte die heutige kirchliche und politische Lage Rußlands, und frage sich, ob es dem Reiche Nachtheil gebracht hätte, wenn jene Bestrebungen des Papstthums zur Verwirklichung gekommen wären. — Den Streitpunkt über die Aechtheit des Demetrius bezeichnet Pierling als einen unlösbaren, neigt sich aber mit dem angesehenen Historiker Rußlands, Müller, der Annahme der Aechtheit zu. G.

Aus dem schriftlichen Nachlasse Montalemberts. Die vor Kurzem durch die Erben Montalemberts zum Druck beförderte Fortsetzung der „Mönche des Abendlandes" tritt gleichsam wie eine Sühne für die unkirchliche Haltung, welche der früher so verdiente Mann gegen Ende seines Lebens einnahm, an die Oeffentlichkeit. Man hatte von antikatholischer Seite sogar zu Fälschungen der letzten Aufzeichnungen Montalemberts L'Espagne et la liberté seine Zuflucht genommen, nur um die Schatten seiner jüngsten Wendung noch schwärzer zu machen und um seine sogenannten liberalen Gesinnungen noch vortheilhafter gegen den Ultramontanismus ausbeuten zu können. (S. Civiltà cattol. 1872, ser. 8. vol. 7. p. 574 ss.). In der bezeichneten Fortsetzung seines Lebenswerkes nun erhebt der wahre Montalembert, nicht der spätere von Leidenschaftlichkeit bethörte, so zu sagen seinen Protest gegen das, was nachher von allzu eifrigen neuen Freunden mit ihm und was in bedauernswerthen Tagen auch leider von ihm selbst geschehen ist. Die beiden neuen Bände (VI. und VII., librairie Lecoffre, Paris et Lyon 1877) reichen ihrer Abfassung nach, wie es scheint, geraume Zeit in das Leben Montalemberts zurück, wohl bis in die Jahre der Blüthe seines Talentes und seiner schöpferischen Kraft. Den Hauptgegenstand derselben bilden die Zeiten des mittelalterlichen Investiturkampfes. Wiewohl in Folge des Gallikanismus gerade diese Periode von französischen Schriftstellern in einer für die Bestrebungen Gregors VII. sehr ungünstigen Manier beurtheilt zu werden pflegte, so sind dennoch hier die einschlägigen Urtheile Montalemberts über alle Erwartung zutreffend und begründet. Er spricht über Kirche und Papst, Auctorität, Freiheit und Gesellschaft jener Zeit in einer Art, daß der entschiedenste Ultramontane kaum irgend einige Zeilen geändert wünschen möchte. Man sieht, die Arbeit ist der Höhepunkt seiner innern Klärung. Wenn er die beiden Theile selbst nicht herausgab, so ist das eben gewiß nur aus dem Grunde geschehen, weil er von jener Höhe herabstieg und sich den Einflüssen einer liberalisirenden Wissenschaft allzusehr zugänglich machte.

Wir dürfen einige Belege für den charakterisirten Standpunkt der Fortsetzung des Werkes anführen. „Man kann es durchaus nicht verkennen", so wendet Montalembert sich gegen zwei Hauptführer des Gallikanismus, „daß weder Fleury noch der berühmte Bossuet die wahre Natur der großen Kämpfe des 11. Jahrhunderts verstanden haben. Immer in ängstlicher Furcht, man möchte in ihrem großen König Ludwig XIV. ein Nachbild Kaisers Heinrich IV. entdecken, sind sie so wenig in diesen Gegenstand eingedrungen wie der englische Protestant Bowden" (VI, 545). Gegen die gallikanisch gesinnten Historiker richtet sich überhaupt gerne seine Sprache, und man fragt sich unwillkührlich, welchen Ton sie damals angenommen haben würde, hätte sich Montalembert schon gegen die Epigonen derselben aus unserer Zeit zu wenden gehabt. Fleury empfängt für seine Person noch folgende Rüge: „Bei einem Geiste wie der seinige macht sich immer eine dreifache Feindschaft geltend, gegen die Auctorität des heil. Stuhles, gegen die Exemtion der Mönche und gegen den Cultus der heil. Jungfrau; ein sicheres Zeichen von größerer oder

geringerer Connivenz gegen die Feinde der Kirche" (VII, 473). Ueber Gregor VII. äußert er sich mit einfachen Worten, er sei „der größte unter den Statthaltern Christi" (VI, 366); er bewundert vor Allem die innere Seite des Papstes, nämlich sein Verlangen, die Seelen zu retten, worin er auch den eigentlichen Beweggrund seines Eingreifens erblickt, und seine Furcht vor Befleckung des eigenen Gewissens durch Nachlässigkeit in der Hirtenpflicht. Heinrich IV., für welchen noch 1828 in Paris seine Bezeichnung im römischen Brevier als iniquus verboten ward, erscheint bei ihm als der „furchtbarste Feind, welchem vielleicht die Kirche entgegenzutreten hatte, seitdem sie aus den Katakomben gestiegen" (VII, 380). Gelegentlich der Meinungen Gosselins (Die Macht der Päpste im MA.) über die weltlich-geistliche Auctorität des mittelalterlichen Rom schreibt er: „Gosselin hat ohne Zweifel dargethan, daß das Recht der Fürstenabsetzungen, wie es von den Päpsten vom 11. bis zum 13. Jahrhundert gehandhabt wurde, sich auf das öffentliche und menschliche Recht des katholischen Europas im MA. stützte. Aber dieses öffentliche und menschliche Recht kann doch nicht das göttliche und indirecte Recht, mit welchem die Kirche kraft ihrer Natur und Institution ausgerüstet ist, ausschließen. Bellarmin und Graf de Maistre haben dieses letztere Recht des Näheren entwickelt und Lehrer und Gläubige des Mittelalters haben sich mit aller Zuversicht auf dasselbe berufen" (VI, 560). Vgl. Études religieuses, philosophiques etc. Mars 1877. p. 389 ss. Art.: Montalembert et ses écrits posthumes, par E. Marquigny.

G.

P. Tondini's Schriften über die russische Staatskirche. Der gelehrte und seeleneifrige Barnabit, P. Cäsarius Tondini, gegenwärtig in Paris, wurde durch den edlen russischen Konvertiten, Grafen Schuwaloff, mit welchem er den größten Theil seines Noviziats gemeinschaftlich verlebte, dazu bestimmt, die Wiedervereinigung Rußlands mit der katholischen Kirche zu seiner Lebensaufgabe zu machen. Vor allem suchte er für dieses große Ziel den göttlichen Segen zu gewinnen durch Stiftung eines „Gebetsvereins zu Ehren der unbefleckten Jungfrau Maria für die Bekehrung der griechisch-russischen Kirche zur katholischen Einheit", dessen Intention jedoch im Jahre 1877 vom h. Vater auf die Bekehrung aller Irrgläubigen ausgedehnt worden ist. Eingehende Mittheilungen über Entstehung, Approbation, Wirksamkeit und Ablässe dieses Vereins findet man in einem Anhang zu der französischen Ausgabe des Tondini'schen Buches Le Pape de Rome et les papes de l'église orthodoxe d'Orient. Derselbe ist auch separat erschienen unter dem Titel: La prière et l'appui du Saint-Siège et de l'Episcopat dans l'oeuvre de la réunion des églises, Paris, Plon, 1876.

Obgleich der fromme Ordensmann die Hoffnung des Erfolgs nur auf die Macht des Gebets und den Beistand Gottes setzt, so vernachlässigt er auch die Anwendung wissenschaftlicher und literarischer Hilfsmittel nicht, wie eine Reihe von ihm unter dem gemeinsamen Titel Études sur la question religieuse de Russie herausgegebener Schriften beweist. Zu diesem Zweck scheute er die Mühe nicht, die so schwierige kirchenslavische und russische Sprache zu

erlernen, wie ihm denn überhaupt an genauer Bekanntschaft mit dem gegenwärtigen Zustand des schismatischen Orients wenige Gelehrte gleichkommen dürften.

Die erste der Tondini'schen „Studien“ (La Primauté de Saint Pierre prouvée par les titres, que lui donne l'église russe dans sa liturgie, Paris, Palmé, 1867) behandelt ein schon oft, aber selten mit gleicher Gründlichkeit und Genauigkeit erörtertes Argument, nämlich das Zeugniß des aus vorschismatischer Zeit herrührenden griechisch-russischen Officiums für den Primat des h. Petrus und seine Jurisdiction über die gesammte Kirche, einschließlich der Apostel, enthalten in 43 Ehrenbenennungen des Apostelfürsten, wozu noch drei nur im griechischen Original, nicht in der slavischen Uebersetzung vorfindliche hinzukommen. Die meistens aus den Menäen (Proprium Sanctorum) zum Peter- und Paulfest und zu Petri Kettenfeier entnommenen Beweisstellen sind durchgängig im griechischen und slavischen Text angeführt und mit genauer Citation der benützten Ausgaben versehen. Den größten Theil dieser Schrift nimmt jedoch die Widerlegung eines Russen Suschkoff ein, welcher in der Union chrétienne von 1862—1863, einer zu Paris erscheinenden schismatischen Zeitschrift, behauptet hatte, daß in den griechischen Officien auch andere Apostel mit den gleichen oder doch ähnlichen Ehrentiteln benannt würden. In dieser Widerlegung werden nicht nur die überaus schwachen Scheingründe Suschkoff's wahrhaft zerrieben, sondern auch noch viele werthvolle positive Beweise für den Primat des h. Petrus aus den griechisch-russischen Kirchenbüchern nachgetragen.

Wir bemerken hier, daß Kardinal Pitra zur selben Zeit in seinem bedeutenden Werke über die griechische Hymnographie [1]) die schmähliche Verstümmelung und Verunstaltung des griechischen Officiums durch das Schisma nachwies und die drei Officien von Petri Kettenfeier, von Peter und Paul, und von allen Aposteln nach alten korrekten Handschriften herausgab. Auch wollen wir, da sich die Tondini'sche Schrift nur auf den hl. Petrus selbst, nicht auch auf seine Nachfolger bezieht, noch darauf hinweisen, daß der Basilianer P. Joseph Cozza-Luzi in einer während des vatikanischen Konzils erschienenen Schrift (De Romani Pontificis auctoritate doctrinali testimonia liturgica ecclesiae graecae selectae, Rom, 1870) die Beweise für die päpstliche Unfehlbarkeit aus den griechischen Officien der h. Päpste Sylvester, Cölestin, Leo, Martin und Gregor zusammengestellt und gleichzeitig in einer anderen aus den griechischen Kirchenvätern und Konzilien die oberste Jurisdiktion und Disciplinargewalt des apostolischen Stuhles über die ganze Kirche nachgewiesen hat (De Romani Pontificis auctoritate disciplinari testimoniis ecclesiae graecae comprobata disquisitio, Rom, 1870) [2]).

---

[1]) Hymnographie de l'église grecque, dissertation accompagnée des offices du 16. janvier, des 29. et 30. juin en l'honneur de St. Pierre et des Apôtres, Rom, 1867.

[2]) Auch die Zeugnisse der schon im 5. Jahrhundert abgefallenen Sekten für den römischen Primat sind gelegentlich des vatikanischen Konzils wiederholt

Während P. Tondini in seiner ersten Schrift den römischen Primat aus den vorschismatischen, von den jetzigen Griechen und Russen zwar den Worten nach beibehaltenen, aber durch die That verleugneten liturgischen Büchern positiv als Lehre des alten rechtgläubigen Orients nachweist, schildern seine späteren Studien die absurden, mit dem Geiste des Christenthums unvereinbaren Kirchenverfassungstheorien und die schmachvolle faktische Lage, welche sich aus der Verwerfung des gottgesetzten Centrums der Einheit für die schismatischen Kirchen ergeben haben. In zusammenhängender Ausführung geschieht dies in seinem Werke: Le Pape de Rome et les papes de l'église orthodoxe d'Orient, d'après les documents originaux grecs et russes, Paris, Plon, 1876, welches schon in den Jahren 1871 und 1875 zwei englische Ausgaben erlebt hatte und demnächst von Pesch in deutscher Uebersetzung herausgegeben werden soll. P. Tondini führt hier das Argument durch, daß die griechisch-schismatische Kirche deshalb nicht die wahre sein kann, weil ihre Verfassung den aus ihrer eigenen katholischen Vergangenheit beibehaltenen Kanones, den Anordnungen Christi und dem vernünftigen Denken widerspricht, welches eine höchste, definitiv entscheidende Regierungsgewalt für den Bestand und die Erhaltung der Kirche fordert. Diese Nothwendigkeit hat denn auch die schismatischen Kirchen zur Aufstellung einer höchsten Autorität getrieben, aber nicht der von Christus eingesetzten, unfehlbaren und im Gewissen verpflichtenden des Papstes, sondern fast überall der menschlichen und willkürlichen „autokratischen" Gewalt des jeweiligen Monarchen oder der Monarchin. So läßt sich die Controverse zwischen der katholischen Kirche und dem Schisma in die Frage zusam-

---

zusammengestellt worden. So hat Msgr. Stephan Azarian (Ecclesiae armenae traditio de Romani Pontificis primatu jurisdictionis et inerrabili magisterio, Rom, 1870) die diesbezügliche Tradition der Armenier, der Chorbischof Joseph David (Antiqua ecclesiae syro-chaldaicae traditio circa Petri Apostoli ejusque successorum Romanorum Pontificum divinum primatum, Rom, 1870) die der Nestorianer und Jakobiten nachgewiesen; vgl. über diese Schriften den „Katholik" 1871, I, S. 15. 573. Außerdem schrieben noch über die Tradition der letztgenannten Kirchen der chaldäische Erzbischof Georg Ebedjesu Khajjath von Amadia: Syri Orientales, seu Chaldaei, Nestoriani et Romanorum Pontificum primatus, Rom, 1870, und der syrische Erzbischof Cyrill Behnam Benni von Mossul: The tradition of the syriac church of Antioch concerning the primacy and the prerogatives of St. Peter and of his successors the roman pontiffs, London, 1871. Das letztere, von Gagliardi in's Englische übersetzte Werk ist prachtvoll ausgestattet und recht vollständig; nur fehlt darin die wichtige Stelle aus dem nestorianischen Officium des 3. Kirchweihsonntags (vgl. den „Katholik" a. a. O., S. 20). Endlich hat der berühmte Orientalist, Abbé P. Martin, das ganze nestorianische Officium des Peter- und Paulfestes im Original und in französischer Uebersetzung nebst einer ausgezeichneten Einleitung herausgegeben (Saint Pierre et Saint Paul dans l'église nestorienne, Paris, 1875) und die Zeugnisse der orientalischen Kirchen für den Primat des h. Petrus in's Licht gestellt (Saint Pierre et le rationalisme devant les églises orientales, Amiens, 1876). Hymnen des armenischen Breviers zum 29. Juni übersetzte F. Nève (Revue cath. 1877, I, S. 521).

menfassen, ob es Einen Papst, den Nachfolger des von Christo eingesetzten Oberhirten, oder aber mehrere gekrönte und ungekrönte Päpste, von denen das Evangelium und die Tradition nichts weiß, geben solle. Da sich aber eine solche, jeder inneren Berechtigung und jeder Stütze im Gewissen entbehrende staatskirchliche Autorität nur durch äußere Gewalt aufrecht erhalten kann, so ist sie nothwendig der Veränderung durch politische und nationale Bewegungen schutzlos preisgegeben. Der neueste Beweis für diese Wahrheit ist die Losreißung der Bulgaren von der Jurisdiktion des konstantinopolitanischen Patriarchen, welcher sie zwar auf seiner verunglückten „ökumenischen" Synode von 1872 wegen ihrer Auflehnung der Häresie des Phyletismus (Nationalkirchenthums) beschuldigte, aber ohne innere Konsequenz und Aussicht auf Erfolg, da er ja selbst seit der Trennung von der Einheit nur eine angemaßte Autorität besitzt und ebensowenig wie der russische Zar ein göttliches Recht auf Regierung der Kirche beanspruchen kann.

Ein wahrhaft schauerliches Tableau der entwürdigenden Knechtschaft unter der Zarengewalt, welcher die russische Kirche seit ihrer Trennung von Rom verfallen ist, entrollt uns P. Tondini in seiner Ausgabe des noch jetzt geltenden „geistlichen Reglements", durch welches Peter der Große im Jahre 1721 die „h. dirigirende Synode" als oberste Kirchenbehörde einsetzte (Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand, traduit en français sur le russe, avec introduction et notes, Paris, librairie de la société bibliographique, 1874). Der Verfasser dieses Reglements, sowie des im folgenden Jahre erschienenen „Supplements" über die Pflichten der Priester und Mönche, welches unter Anderem den Bruch des Beichtsiegels zu Ungunsten politischer Verbrecher befiehlt, war der protestantisirende und sittenlose Apostat Theophanes Prokopowitsch, Bischof von Pskoff, das brauchbarste Werkzeug Peter's in kirchlichen Dingen. In Tondini's Ausgabe, einem für den empörenden Inhalt fast zu splendid ausgestatteten typographischen Meisterwerk, wird uns außer der französischen Uebersetzung des „Reglements" auch das russische Original und die im Jahre 1785 auf Anordnung des Fürsten Potemkin gedruckte officielle lateinische Uebersetzung geboten. Das „geistliche Reglement" lehrt und verordnet das vollendetste Staatskirchenthum, indem es mit dem pseudotheokratischen Byzantinismus, welcher in der schismatischen Kirche stets geherrscht hatte, noch ein neues, für den russischen Klerus weit demüthigenderes Princip verbindet, nämlich das protestantisch-rationalistische Territorialsystem. Die Kirche ist nach ihm nur ein Zweig der Staatsverwaltung, die Existenz einer besondern geistlichen Gewalt neben und unabhängig von der weltlichen wird ausdrücklich geleugnet. Die Synode selbst, die oberste Kirchenbehörde Rußlands, ist als Schöpfung des Zaren auch nur dessen „Instrument", durch welches er die Kirche regiert; ihre Entscheidungen sind unbedingt von dem kaiserlichen Willen abhängig, indem schon die Geschäftsordnung jede Abweichung von demselben unmöglich macht. So sicher war Peter der sklavischen Unterwürfigkeit seines Episcopats, daß er sich noch obendrein das Vergnügen nicht versagte, die Würde der Bischöfe mit Geringschätzung, ihre Person mit spöttischer Ver-

achtung zu behandeln. So tilgte er aus dem Ritual der Bischofsweihe die den apostolischen Konstitutionen entlehnte Bezeichnung des Bischofs als „Bild Gottes", ließ aber in demselben Ritual den ernannten Bischof folgende apostolische Erklärung abgeben: „Da der allergnädigste und mächtigste Zar befohlen hat, daß ich Bischof sein soll, so bedanke ich mich und nehme an." Nachher muß der Staatsbischof noch erklären, daß er seine Würde nicht durch Bestechung erlangt habe, und allen Befehlen, welche die dirigirende Synode „nach dem Belieben Seiner Kaiserlichen Majestät" erlassen werde, Gehorsam schwören. Ganz konsequent nannte sich daher auch Kaiser Paul in der russischen Thronfolgeordnung officiell „Haupt der Kirche", ein Titel, welchen das griechisch-russische Officium noch jetzt aus besserer Zeit her dem heil. Papste Leo I. gibt. Es ist in der That ein furchtbares, aber gerechtes Strafgericht, daß diese Bischöfe, welche das sanfte Joch des Statthalters Christi abschüttelten, um durch Empörung zur Unabhängigkeit zu gelangen, nun alle bischöfliche Autorität und Selbständigkeit zu Gunsten einer vom Kaiser ernannten und absolut abhängigen Synode verloren haben. Möchte das Bewußtsein dieser Schmach endlich im russischen Episcopat erwachen und zur Rückkehr unter den Gehorsam des apostolischen Stuhles antreiben!

Obgleich gegenwärtig sehr geringe Aussichten auf eine solche Rückkehr zu bestehen scheinen, da die russische Staatskirche mit dem zähen künstlichen Leben, welches die Sekten aus ihrer parasitischen Verbindung mit dem Staat zu ziehen pflegen, weitervegetirt, ja von ihm jetzt mehr wie je sogar mit blutiger Propaganda unterstützt wird, so läßt P. Tondini doch die Hoffnung nicht sinken und begründet sie in der Schrift: L'avenir de l'église russe, Paris, Librairie de la societé bibliographique, 1874. Zu dieser Hoffnung glaubt er sich nicht nur durch die dem anhaltenden und vertrauensvollen Gebet gegebenen göttlichen Verheißungen, sondern auch durch die Betrachtung der faktischen Zustände Rußlands berechtigt. Denn da das ganze Gebäude der russischen Staatskirche nur auf äußerem Zwang, nicht auf der Ueberzeugung und Hingebung ihrer Mitglieder beruht, so würde ihr eine allem Anschein nach nahe bevorstehende politische Katastrophe, welche den zarischen Absolutismus, das Staatskirchenthum und den Gewissensdruck beseitigte, nur die Wahl zwischen Auflösung in Sektirerei und Nihilismus oder Wiederanschluß an die kirchliche Einheit lassen; die Unfähigkeit des schismatischen Klerus, aus eigener Kraft den feindlichen Elementen Widerstand zu leisten, liegt ja auf der Hand. Von dieser Schrift werden englische, italienische und polnische Uebersetzungen vorbereitet.

Endlich erwähnen wir noch ein von P. Tondini englisch herausgegebenes und von G. Pesch in's Deutsche übersetztes Schriftchen (Anglikanismus, Altkatholicismus und die Vereinigung der christlichen Episcopalkirchen, eine Beleuchtung der jüngsten Flugschriften Gladstone's und der altkatholischen Unionskonferenz in Bonn, Mainz, Kirchheim, 1875). Nachdem der Pseudobischof Reinkens in seinem ersten „Hirtenbrief" alle katholischen Bischöfe für illegitim erklärt hatte, weil sie nicht nach der „unabänderlichen, göttlich angeordneten und darum unveräußerlichen Regel" von Volk und Klerus gewählt worden seien,

liefert hier P. Tondini den Nachweis, daß die griechischen, russischen und anglikanischen Bischöfe, vor denen Reinkens so devot schweifwedelt, nicht von „Volk und Klerus" gewählt werden, also dem Reinkens konsequent als illegitim gelten müßten. Auch wird die sonderbare Thatsache mit feiner Ironie in's Licht gestellt, daß die neue „altkatholische Kirche" drei Jahre lang ohne Bischof existirte, also eines von ihr selbst für wesentlich erklärten Bestandtheiles entbehrte und das monströse Bild eines sein Haupt suchenden Rumpfes darstellte.

Auch wenn die unerforschlichen Rathschlüsse der Vorsehung dem Schisma noch eine längere Dauer gestatten sollten, so ist doch wenigstens soviel zu erwarten, daß die sachkundigen und ebenso glaubenseifrigen als mild-irenischen Schriften P. Tondini's die Zahl jener hochherzigen russischen Konvertiten vermehren werden, welche die kostbare Perle des wahren Glaubens um den Preis des Exils und des Verlustes ihrer irdischen Güter erwerben. B.

Die von uns besprochene **Storia di S. Francesco d' Assisi per Luigi Palomes** wird, wie uns mitgetheilt wurde, in's Deutsche übersetzt und in Bälde edirt werden. Die Red.

Corrigenda.

S. 91, Z. 1 v. u. steht in einigen Exemplaren die falsche Zahl 1781 statt der richtigen 7181.
S. 109, Z. 1 v. u. steht in einigen Exemplaren 150 statt des richtigen 159.
S. 314, Z. 10 v. u. lies Schmelzeis statt Schmelzeit.
S. 335, Z. 17 v. u. lies Papstregesten statt Papstregister.
S. 507, Z. 13 v. o. lies aber statt eben.
S. 521, Z. 11 v. u. lies S. 115 statt S. 125.
S. 629, Z. 25 und 29 v. o. lies Nitokris statt Nikotris.

Ankündigung der Verlagshandlung.

Die „**Zeitschrift für katholische Theologie**“ schließt unter ganz besonders günstigen Umständen hiemit ihren ersten Jahrgang. Der außerordentlich guten Aufnahme derselben entsprach die große Verbreitung, welche die gehegten Erwartungen übertraf, und ist die unterzeichnete Verlagshandlung deßhalb in der angenehmen Lage, für den zweiten Jahrgang eine **wesentliche Vermehrung des Inhaltes und Besserung der Ausstattung** zusichern zu können, **ohne eine Erhöhung des Preises** in Anspruch nehmen zu müssen.

Die Zeitschrift wird im zweiten Jahrgange wieder in 4 Quartalheften erscheinen; jedes Heft wird jedoch **circa 12 Bogen** umfassen und auf **satinirtem Papier** gedruckt sein. Zu beziehen ist dieselbe durch alle Buchhandlungen.

Bestellungen für den zweiten Jahrgang sollten **recht bald** geschehen und bitten wir um Benützung des beiliegenden Bestellzettels, welcher an jene Buchhandlung adressirt werden wolle, von welcher der Bezug gewünscht wird. Auch ist die Verlagshandlung bereit, die Hefte sofort nach Erscheinen direkt zu versenden.

Das 1. Heft des neuen Jahrganges steht Jedermann zur Einsichtnahme zur Verfügung und sind wir unsern seitherigen Abonnenten für jede neue Adresse zu großem Danke verbunden.

Wir bitten alle Freunde der Theologie, unser Streben nach weiterer Verbreitung dieser Zeitschrift, deren Wichtigkeit sich so klar erwiesen hat, freundlichst unterstützen zu wollen und dadurch das Interesse der guten Sache auf dem Gebiete der Wissenschaft fördern zu helfen.

Die Verlagshandlung:

Felician Rauch in Innsbruck.





